目錄

第一章　總論

第二章　先秦學術

一　天道的思想……九

二　諸子演變的鳥瞰……一四

第一期　貴族生活的檢討……一六

第二期　士階級生活的檢討……二六

第三期　學術思潮的統一……三一

三　諸子宗派的流變……三五

第一　儒家的思潮……三五

第二　墨家的思潮……三七

第三　道家的思潮……三八
第四　法家的思潮……三八
第五　四大思潮的總論……三九

第三章　兩漢陰陽學

一　兩漢的今古文……四四
二　陰陽學說……四八
三　新思潮的興起……五八

第四章　魏晉玄學

一　經學的轉變……六二
二　清談的風尚……六三
三　玄學……六六
第一　正始的玄談……六九

第二　竹林的玄談……七一
第三　東晉的玄風……七七
第四　宋齊的玄風……七九

第五章　隋唐佛學

一　佛典繙譯時期……八一
二　宗派創立時期……八五

第六章　宋明理學

一　道教的淵源……九一
二　佛教的淵源……九三
三　宋學的啓蒙時期……九五
四　宋學的建立時期……一〇〇
五　宋學的大成時期……一〇五

六 明代的理學……一一〇
第七章 清代樸學
一 理學的反動……一一七
二 考證學……一二四
三 今文學……一三一
第八章 晚近思潮
一 新的考證學……一三六
二 新文化運動……一三八
三 東西文化的調和論……一四六

第一章　總論

學術思想是人類生活奮鬬中所醞育的粲爛之花。因爲人類要滿足他們生存的欲望，便須和四圍的環境奮鬬，奮鬬的結果便創造出人類的文化來。各式各樣生活的方式就是文化的結晶，學術思想就是文化的精神。所以學術思想總離不了環境的影響，同時又總是歸結到人類生活的改進。試一看中國學術思想的流變，就可以懂得此中的消息了。

我們知道學術思想的變化是很利害的，那末到底用怎樣的方法去認識牠的流變呢？以人類社會的複雜，一時代的思潮往往有各式各樣的差異，就是同一思潮，結果也會分化；所以我們倘祇用顯微鏡去考察各個思潮的精神命脈，不用望遠鏡去鳥瞰各種思潮的流變情勢，那末將變成各各分歧

矛盾，辨認不出一個時代思潮的特點在那裏。這樣，所研究的思潮愈多，將愈陷於紛亂；所以我們要研究學術思潮的流變，還得把握住每一個時代的每一種特色。從差異中看出牠的一致來，從近似中辨別出牠的差異來，從各種思潮的精神命脈裏求出一個時代的特點，這樣就可以執簡馭繁，不致於給種種紛歧的思潮所迷亂了。

現在且來略略談談中國各時代的學術思想的特點。在先秦以前，神權的迷信還很利害，要之歸結到尊祖敬天這兩個觀念，把人類整個的生活聽命於神，這個時代可以稱之爲「神權的崇拜。」因一切行事動作都要聽命於神，完全是過着神權的生活。

到了後來宗法社會組織完備了，神的權力漸漸墮落了。於是祇要維持宗法的組織，一般人就可以得到生活的安定，用不着崇拜神權來安定他們

的生活了。可是接着就是宗法社會的根本動搖，於是人們的生活便起了大大的紛擾，都要謀怎樣安定的方法，因此便產生了先秦諸子。我們看先秦諸子都要以其道易天下，就是都要把自己的方法來謀安定社會，不過最初是研究貴族階級究竟怎樣才算合理，因爲當時擾亂社會破壞宗法的就是那班貴族階級，貴族階級的問題解決了，社會上的紛亂也解決了，這是儒墨所討論的中心問題。但貴族階級卻跟着宗法的破壞而崩潰了，一班才智之士起來代貴族而造成士的階級，於是問題的中心就轉到士階級究應抱怎樣的態度上去了。後來政治上的趨勢漸歸一統，而士階級的縱橫異議足以助長社會的擾亂，於是謀怎樣去消滅士階級的紛擾了。所以先秦的學術思想可以歸結到「階級的覺醒。」

兩漢繼着大亂以後，社會的生活從極度的紛擾歸到平靜，一般人就謀

怎樣保持這種平靜的生活，減少種種的擾亂，於是把帝皇的特殊地位加以一種神權的保障，迷信的陰陽五行，迷信的圖讖就充斥兩漢了。這時在上者正好利用這種神權來鞏固皇位，在下者就拿牠來媚上以取祿利，所以陰陽五行的思想可以稱做「利祿的營求。」到牠的結果，便引起王充的竭力攻擊，破棄迷信。認一切從聞見得來的知識有時都靠不住，祇有反求之內心的論理而沒有錯誤矛盾的才可相信，遂開魏、晉的思潮。

本着「輕聞見而重心知」的觀念，拿來發揮光大，把內心認做一切的裁判官，把過去的一切認做待審的事件，要排除一切的牽累，使內心眞切表現出來，便造成了魏、晉的玄學。加以當時環境的惡劣，一班名士既不願參與政治，又容易遭禍，於是就來謀個人生活的安定。而這種一任內心的行動，正是個人自我的眞正發見，所以這期的思想可以稱做「個人的發現。」

這時佛學已傳入中國，到隋、唐而極盛。佛學的主旨是要謀整個宇宙的安定，認個人和宇宙是打成一片，要謀一己的安定，就要謀全人類的安定，整個宇宙的安定了。比起淺薄的個人主義來自然是博大精深。到了宋、明，這種個人和天地一體的觀念，更成了新儒學的精神命脈。把佛學和儒學結合，便產生出適應中國環境的理學了。至於佛學在中國之所以衰落而轉成理學的緣故，就因他的理論雖圓滿而他的生活方式和中國不合，一班士大夫祇能採取他的學理而不能實行他的生活的緣故。這一個長時期的種種思潮，可以稱爲「大我的尋證。」

所謂大我的尋證全靠用心去體會，於是就偏重心性的討論，陸、王一派的惟心論，他們的尊重內心不要說了。就是朱子的講致知，偏重格物，努力去研究經籍，目的也無非是發明一個理。而這個理却是得之於天而具於心的，

所以聖經賢傳也不過用來磨練心中的理，使牠更明澈罷了。於是流弊就成爲專講心性而忽略了一切實際的事情。清儒便起來反對牠，拿實事求是來救正牠的空談。而時當異族主政，文網很密，於是學者的心思才力大都遁於考證一路。但他們考證的目的是明理，他們認宋儒的濈空研究理是不對，因爲濈空研究，於是你一個理我一個理弄不清楚，那就要擾亂社會了。要研究理祇要從聖人的經書裏去求好了。所以他們的考證目的就是要考明聖人經書裏的義理。這個時代可稱爲「古代生活的檢討」。

到了晚近，西方挾其科學的物質文明來向中國進攻，於是中國又陷於極度的混亂。結果模仿西洋的船堅礮利，抄襲西洋的政治制度，介紹西洋的學術思想。中國民族自從受了這個大打擊，對自己的一切都發生懷疑，失去了民族的自信力。於是有民族主義的倡導，東西文化的爭論，要之歸於一「民

族的自覺科學的認識」罷了。

總觀中國過去的思想，大都偏於階級的、個人的、大我的覺醒，始終沒有民族的覺醒。同時也大都偏於政治的、倫理的、宇宙的發明和檢討，缺乏物質的科學的研究。雖這兩方面各有得失，要之晚近的思潮不可不認爲一個激變了。

末了，關於本書的取材問題也來附帶的說一說。本書所討論的範圍太大，當然不是一手一足之烈所能爲功，勢不得不採取時賢研究的所得，揀那些比較最可信的學說來採用。像梁任公、胡適之、錢賓四等所著的學說所採更多，因行文便利起見，都不一一注明。好在這是史的性質的東西，本來是述而不作的。章實齋說：「文士撰文，惟恐不自己出；史家之文，惟恐出之於己；其大本已不同矣。史體述而不造，史文而出於己，是爲言之無徵，無徵且不信於

後也。」這樣說來，這既不是文學的創作，當然無以採取時賢之說爲嫌了。

第二章　先秦學術

一　天道的思想

一個民族的思想，牠的起源總離不開宗教意味。中國古代的思想當然也不能例外。不過古代的史實已經茫昧得很，難以考信。所以孔子已經不能考信夏禮和殷禮。韓非也說「無參驗而必之者愚也，弗能必而據之者誣也，」一認「必定堯、舜」的是「非愚則誣」了。所以我們對於古代思想的研究，不得隨意採取不可靠的史實了。

古代的史實雖難以徵信，但是近代地下的發掘，却足以使我們研究孔子所不能徵信的東西。從殷墟的甲骨文字中我們認識了殷商是怎樣的一個社會，從那裏可以窺見一些他們的思想。

根據甲骨文字的研究，知道殷商時代對於宗教思想很濃厚，他們一切生活行動像撈魚、牧畜、農業、征伐、狩獵、出入，都用卜來決定。甲骨上所刻的，大都是卜筮和祭祀的話。從那些話裏考究他們所崇拜的對象，可以分做崇拜自然和崇拜祖先二類。

他們所崇拜的自然的神，最高的是叫「帝」、叫「天」，是一有意志、有知覺、能喜怒、能作威作福、掌握着人世賞罰的主宰。次一點的是「風」、「雷」、「雨」、「土」、「方」等，也都認爲能夠禍人福人，所以「卜辭」裏對於這些的祭祀很多。這裏的土是指社神，方是指郊神，便是詩經裏的「以社以方，我田既臧」的方社了。

至於他們的崇拜祖先，像殷虛書契考釋裏所載，他們對於「先公」「先王」的祭祀非常多。他們認人死有神，所以不但崇拜祖先，並且信鬼，對

於祭鬼也很虔誠。大概古代的人怵於自然界勢力的偉大，都認做有神主宰着，所以崇拜自然。又不明白人的有生死寤寐，認爲軀殼以外，必定另外有牠的精神，所以信鬼。至於殷人的所謂「先公」——「先王」，——是他們一族裏的酋長，活着的時候尙且崇拜他，何況死了的神呢？因此養成他們對於祖先的非常崇信。

到了周朝，這種敬天尊祖的思想，逐漸演變，隨着政治制度的建立，給以一種政治的意味了。最初是從有意識的天帝進展到監督一切政治制度的天帝了。

像詩經皇矣「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。」——「帝省其山，柞棫斯拔，松柏斯兌，帝作邦作對。」——「帝謂文王，無然畔援，無然歆羨。」——後來人類的知識漸進，把一個有意志有人格的天，逐漸醇化做抽象的

天，脫離了宗教的意味。

像詩經文王「上天之載，無聲無臭。」又維天之命「維天之命，於穆不已。」

但同時又怵於自然力的偉大，雖不認一切自然現象是有神道主宰着，都認自然界一切變易循環的蹟象，是一種自然的大理法，是一種自然運行的大力，這個理法是天所命的。

故詩經蒸民「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」

便是說一切現象都各有牠的當然法則，那便是人類所依着做的常道。這裏的所謂「物」是指自然界的一切東西，所謂「則」是指一切東西自然運行的法則。從那法則裏演出條理來，那就是所謂「彝」了。後來儒家法家的所謂道，就是從「自然力」裏推演出來；所謂禮，所謂法，就是從自然力的

「條理」裏推演出來的東西了。

再就殷商時代尊祖信鬼的觀念來看，到了周朝，便把這種精神擴大開來，建立起宗法的社會。我們從「卜辭」中知道湯以前的十帝，湯以後的二十二帝，都受到殷人的崇拜，加以一種隆崇的祭祀，這便是殷人對於先公先王的禮敬。這種禮敬到了周朝便成為對於「宗子」的了。那因為尊崇先公先王便是尊祖；因了尊祖便尊崇祖先所出的「宗」，「宗」，宗子是祖先的繼承者，所以更得到人們的尊崇了。

故禮記大傳說：「人道，親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族。」

這更是說因了宗子的關係來聯絡全族。不過這裏說因了親親故尊祖，我們從歷史上看，却是因了尊祖故敬宗，因了敬宗故把整個宗族結合起來，因了整個宗族的結合纔生出親親的人道來。人道的親親是儒家的後起之說，是

有了宗法社會以後產生的，這是我們可以從社會的進化上看出來的。

這種尊天敬祖的思想，是中國先秦諸子以前的最顯著的思想。便是禮記郊特牲的所謂「萬物本乎天，人本乎祖。」一牠對於先秦的重要思潮，都給以不少的影響。

二　諸子演變的鳥瞰

諸子的學說，因着時代的激變，參互錯綜，極易使人迷眩。現在要對牠加以明確的認識，那末「六家」「九流」的分派，既不足以徵信。不得不另找途徑了。

「六家」的說數見於史記自序，司馬遷稱述他父親談的話，把諸子分做陰陽、儒、墨、名、法、道德六家。漢書藝文志諸子略根據劉歆的話，分諸子做儒家、道家、陰陽家、法家、名家、墨家、縱橫家、雜家、農家九流。以爲九流的

學術，都是守在王官，後來流而爲九家。近人胡適做諸子不出於王官論來駁難，他說「九流無出於王官之理。」——「其最謬者莫如以墨家爲出於清廟之守。」——「七略之言曰：『茅屋采椽，是以貴儉。養三老五更，是以兼愛。選士大射，是以尙賢。宗祀嚴父，是以右鬼。順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以上同。』此其所言，無一語不謬。墨家貴儉，與茅屋采椽何關？茹毛飲血，穴居野處，不更儉耶？又何不謂墨家出於洪荒之世乎？養三老五更，尤不足以盡兼愛。選士大射，豈屬清廟之守？墨家兼愛無差等，何得宗祀嚴父？其上同之說，謂一同天下之義，與儒家之以孝治天下，全無關係。若順四時而行，適成有命之說，更何非命之可言？」又謂「九流乃漢儒陋說，未得諸家派別之實。其最謬者，莫如論名家。古無名家之名也。凡一家之學，無不有其爲學之方術，此方術卽是其邏輯也。是以老子有

「無名」之說，孔子有「正名」之說，墨子有「三表」之法，別墨有「墨辯」之書，荀子有正名之篇，公孫龍有名實之論，尹文子有刑名之論，莊周有齊物之篇，皆其名學也。古無有名學之家，故名學不成爲一家之言。」

倘把諸子的學說，按着時代序述，那末對於一派學說的重要點難以詳述。對於一派學說的前輩和後輩年代隔離，更易使人家迷惑。倘若按着各種思潮敍述，那末把時代隔斷，對於思想進化的次序難以說明。對於幾個重要思潮以外的獨立的思潮，牠的勢力較微的便容易漏略。所以這裏先採時代的敍述，然後再就這時代最重要的幾個思潮另外講一講，來補充彼此的缺憾。

第一期　貴族生活的檢討

自從周朝的政治制度建立以後，政教不分，官師合一。教育成了貴族的

專利品。

故荀子榮辱篇「父子相傳，以持王公。三代雖亡，治法猶存，官人百吏之所以取祿秩也。」

到了周室東遷，王官所掌的學術流到民間，於是有私家的教學。同時周朝已經失去了控馭政教的力量，在政治上造成春秋的兼併稱霸的局面，在學術上便造成諸子學說的興起了。

當時還承着周朝的政教，一切貴族的生活方式都拏「禮」來做標準。所以齊國的仲孫湫到魯國去省魯國的國難，回來說：魯國還執着周禮，國基還不可以搖動（見左傳閔公元年）又像女叔齊說「禮所以守其國，行其政令，無失其民者也。」（見左傳昭公五年）這是拏禮來治理國家。又像楚國的薳賈批評子玉的要失敗，就是從他的無禮中看出。（見左傳僖公二十

七年）晉國子犯的主張練兵，要使他們知禮。（見又宣公十二年，）這是練兵也要拏禮來做勝敗的標準。至於個人的能否守身安位也都拏禮來做標準；像左傳僖公十一年，內史過批評晉侯的沒有後，又成公十三年，孟獻子批評郤氏的將亡，都從他們的失禮上來立論。所以舉凡當時的各國國君大夫，他們所以事上、使下、徵稅、行軍、朝見、聘問、會盟、喪祭、田狩、出征等等的行動，沒有一樣不是拏「禮」來做準則的。

加以當時中央政府失去了統馭的力量，諸侯各自爲政；於是禮的節目益趨繁密了。同時各國的競爭一天利害一天，無論在外交上、內政上都需要知禮的人才來處理，於是儒家便起來了。

「儒」本來是當時術士的通稱，術是都邑中的街道，因爲當時授學的地方一定在都邑，所以在都邑裏的有學問者都稱術士。這種術士可以升做

王官，是古代平民唯一的入仕的路。孔子也是儒中之一。所以他所研究的也不外過去的史實、各國的政教和當世的禮文。

論語學而「子禽問於子貢曰：『夫子至於是邦也，必聞其政，求之歟？抑與之歟？』子貢曰『夫子溫良恭儉讓以得之。』」

又述而「子曰：『述而不作，信而好古，竊比我於老彭。』」

又八佾「子曰：『夏禮，我能言之，杞不足徵也；殷禮，我能言之，宋不足徵也；文獻不足故也，足則吾能徵之矣。』」可見孔子對於歷代的禮制都去求文獻來徵信牠。

孔子的教子也注重學禮，當時魯國的貴卿孟僖子也知道他善於禮。

論語季氏「（孔子）嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。」

左傳昭七年，孟僖子將死，召其大夫曰：「禮，人之幹也。無禮，無以立。吾聞將有達者曰孔丘，我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之而學禮焉，以定其位。」

孔子的講禮要推究到禮的本源，矯正一世違背禮制的弊病。認當時貴族的破壞禮制是致亂的根源。

論語八佾「孔子謂季氏八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」這是憤慨於季氏的僭用禮制。又季氏「天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。」這是說當時的亂由於貴族的僭禮。

孔子認祇有恢復周朝的禮制，那末纔可以救當時的亂禍。因爲恢復周朝的

禮制，那末禮樂征伐自天子出，同時也恢復了周朝的政權。政教既完全歸中央處理，那末各國的紛亂自然可以止住了。但怎樣去恢復周朝的禮制呢？那孔子便提出正名主義來。

論語子路「子路曰：『衛君待子而爲政，子將奚先？』子曰：『必也正乎？』子路曰：『有是哉，子之迂也！奚其正？』子曰：『野者由也；君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。』」

一定要使天下的名都歸於正，言都歸於順，那末自然沒有貴族僭竊破壞禮制的事發生。做到「君君臣臣父父子子」的地步，各人做着各人份內應做的事，恢復周朝的禮制，復興宗法社會的黃金時代。但孔子這種復禮的政見

既不能見諸施行，周朝的政教終無法恢復；反見各國的競爭加速度的激進，封建制度的破壞跟着貴族階級的沒落，逐展轉進到戰國的時候中了。

孔子雖然沒有實現他正名復禮的主張，却是開了私人講學的風氣。他的弟子散處各國，頗受到各國君主的敬重，像曾子見尊於費君，子夏做了魏文侯的先生，他們更把儒家的學術散佈開去，於是平民的知識更加普及。同時因兼併的劇烈，各國君主更是需要富國强兵的人材，在過去的春秋時代裏管仲、子產的政跡又爲時人所仰慕，於是李克、吳起、商鞅的言法治的都起來了。

李克是子夏的弟子，相魏文侯，著有法經。吳起是曾子的弟子，做魏西河守，又事楚國，他們都善言兵。商鞅從李克受法經，又得吳起的論政言兵，所以一方面養成吏民守法奉公的精神，確立法治的基礎，一方面提倡耕戰，來盡

地力，闢疆土。要之這種思想，都是從儒家的正名復禮轉變過來的。正名復禮的目的不外是使社會的秩序趨於安定，這種緩和的復禮既不能行，那末一變做激烈的用法來安定社會的秩序，也是必然的趨勢了。

這時有一部份的儒者，他們既不願變易他們的立脚點去唱法治，又知道復禮的希望是終無由實現的了，於是他們就講士的階級出處進退的禮。像田子方、子思的矜氣節，傲公侯便是。

田子方是子夏弟子，做魏文侯的先生。遇太子擊，擊引車避謁，子方不為禮，却說貧賤者可以驕人。「諸侯驕人則失其國，大夫驕人則失其家，貧賤者行不合，言不用，則去之楚越，如脫躧然。」見史記魏世家。

孟子萬章下：「繆公亟見於子思曰：『古千乘之國以友士何如？』子思不悅曰：『古之人有言曰：「事之云乎？」豈曰友之云乎？』」

他們都自視很高，可見士的階級已竟漸漸取貴族而代之，他們得到了君主的敬禮，所以講究到自身出處進退了。

這時候鑒於儒家所倡禮治的繁擾，各國戰爭的酷烈，獨標一說，來貫澈他的救世的宗教熱的，便是墨子。「墨」是當時的一種刑罰。當時用罪人去做奴隸，因爲做墨徒的都「以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極。」做着刑徒役夫所做的工作，所以被稱做「墨。」他痛於當時兼併的殘酷，所以倡兼愛。他不滿意於儒家的禮教，所以倡廢禮樂，節喪葬。他不願把平民來貴族化，却要一反貴族的生活，來提倡純粹的平民生活，那末儒家當然也在他抨擊的範圍裏了。不過他也是學儒者之道，從儒家中蛻化出來的。不過進一步來抨擊貴族，要之和儒家同歸於謀貴族階級的生活怎樣才算正當，才能安定社會。

在這時候和儒墨三分天下的有楊朱。楊朱所標榜的是「爲我，」「拔一毛而利天下，不爲也。」這種精神的反面便是「悉天下奉一身，不取也。」像這樣學說和孟子所稱道的「一介不以與人，一介不以取諸人」相同。楊朱的學說，見孟子滕文公下「楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏爲我是無君也。」又盡心上：「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。」此外則列子有楊朱篇。因爲列子的書不可信，所以棄去不取。

孟子萬章上：「伊尹耕於有莘之野，而樂堯、舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。」這大蓋也是儒者相傳之說。

「祿之以天下，弗顧也，」就是「一介不以取諸人」的注脚，那末「拔一毛

而利天下，不爲也，」還不是「一介不以與人」的注脚嗎？倘然孟子稱道伊尹的話不是孟子自己編造出來，是儒家相傳的古說，那末楊朱的思想也就是從儒家的講嚴取予裏蛻化出來的。在當時混亂的劇變的社會裏，自然會產生熱心的救世的宗教家墨翟。也自然會產生消極的遯世的楊朱了。

第二期　士階級生活的檢討

這時候和墨子抱着同調的人同倡平民的生活，不過比墨子更激進的，有許行的主張君主應當和民衆「並耕而食，饔飧而治。」認國家的有「倉廩府庫，是厲民而自養。」還有齊國的陳仲子，主張用自己的勞力來謀生，凡是不用勞力而得來的東西，都認做不應該得到的，是不義的。

孟子滕文公：「有爲神農之言者許行，自楚之滕。……其徒數十人，皆衣褐，捆屨，織席以爲食。」其言曰：「滕君則誠賢君也，雖然，未聞道也。賢者

與民並耕而食，饔飧而治。今也，滕有倉廩府庫，是厲民而自養也，惡得賢。」

韓非子內儲說上：「屈穀見仲子曰：『聞先生之義，不恃人而食。』」所謂不恃人食的解說，有孟子滕文公裏所稱道的話可證，那是說：「仲子，齊之世家也。兄戴蓋祿萬鍾。以兄之祿爲不義之祿而不食也，以兄之室爲不義之室而不居也。避兄離母，處於於陵。身織屨，妻辟纑，以爲生。」

他們不僅提倡勞工，並且反對政治生活的存在；比起墨子的反對禮樂，自是更激烈的主張了。要之他們這種精神，都是從提倡勞工的墨家裏推演出來的。

這時候齊國稷下有許多游說的人都聚集在那裏受着齊宣王的供養，像淳于髡、田駢、接予、愼到、環淵、宋鈃、彭蒙、尹文等七十六人，都賜列第，受着上

大夫的俸祿，都不做事而議論，造成稷下派的學說。他們既不能像墨家那樣的去做苦工，也不像儒家那樣的講禮治。他們一面拏不做官來提高自己的身份，一面拏法治、術治、勢治的學說來迎合人主，用以取尊貴的祿養。

勢治的學說見韓非子難勢篇「愼子曰：『堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。我以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。』」法治的學說見尹文子「田子讀書，曰：『堯時太平。』宋子曰：『聖人之治以致此乎？』彭蒙在側，越次而答曰：『聖法之治以致此，非聖人之治也。』宋子曰：『聖人與聖法何以異？』彭蒙曰：『子之亂名甚矣！聖人者，自己出者也；聖法者，自理出也。理出於己，己非理也；己能出理，理非己也。故聖人之治，獨治者也；聖法之治，則無不治矣。』」術治的學說見尹文子「法不足以治，則用術。」「術也者，人君之所密用，羣下不可妄窺。」

他們的辨析人治法治却很精當，以爲人治是獨治，要是那個能治的人亡了，那末政治就不能治了。倘然用法治，那末祇要保持着那個法，無論誰都可以治，不在乎一定要得到賢人才治。這些議論當是反對儒家的造就人才的人治了。至於勢治術治，那是迎合當時人君的心理，術治既近於陰謀，勢治更不足以言治；韓非子難勢所謂「勢者，非必能使賢者用己而不肖者不用己也。」但是賢者寡而不肖者衆，那末「以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。」要之稷下派的人，大都略取利祿來鳴高。當時蘇秦，張儀那種縱橫捭闔的手段，到是任用術治的好例子。

孟子就處在這種環境裏，所以他對於士的出處進退的禮節特別注意。他不再像孔子那樣提倡正名復禮來維持貴族階級，因爲貴族階級早已崩潰了，所以他要講士的階級的禮了。他不再希望興復周朝，往往拏王天下的

話來說各國君主，推到人皆可以爲堯、舜，不忍人的心可以保四海，因而說人性的無不善。實在因爲那時的周朝，是完全沒有復興的希望了。但是他自己也是「後車數十乘，從車數百人，以傳食於諸侯」可見這時士的階級的氣燄更貴族化了。

這時墨家的兼愛學說，傳到惠施手裏，便變成「泛愛萬物，天地一體」惠施的朋友莊子因此提倡「萬物與我一體」的齊物論。他非禮樂，棄政治，比許行的「並耕而治」再進一步。「並耕而治」還沒有拋棄治，到莊子便倡無治了。他要拋棄一切人爲的政治，復歸於自然。

老子承莊子的學說，更標舉「無爲」，拏「無爲」來算「爲」是最上。既是提倡無爲，所以棄聖智，薄仁義，歸眞返樸，要一反當時奢侈的巧詐的學者階級，使他們一歸於安定的境界。

老子的思想議論出於戰國晚世，約有數證。一、崔述洙泗考信錄謂老子文似戰國諸子，與論語春秋傳之文絕不類。二、又謂孔子稱述古之賢人及當時卿大夫詳矣，何以不載老子一言。又孟子何以無一言闢之。三、汪中述學老子考異：老子楚人不應爲周守藏史，因周楚聲教隔絕，又王官皆世官宿業，羈旅無所置其身。四、梁啓超評胡適之中國哲學史大綱老子子爲魏將，魏爲列國，在孔子卒後六十七年，老子不應在孔子前。五、又老子的思想言論不大像春秋時人說的。六、又書中用「侯王」「王侯」「取天下」「仁義」「偏將軍」「上將軍」都是戰國時候才有的或才通用的名辭。

第三期　學術思潮的統一

在這個政治上思想上混亂的社會裏，墨家的刑徒役夫般的勞工，救世

的宗教熱旣是非常困苦，當然不能夠用來變革政教風俗。孟子的高談王天下，也沒有嚴密的辦法可以起而行。莊子、老子的無治主義，不過是一種烏托邦，那裏會眞正實現，於是嚴密精緻的荀子便起來倡導他的禮治了。荀子以爲「人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭。」所以先要造出禮來，來分他們所求所欲的東西。但倘把東西分得各人一樣，那末到東西不夠分配的時候，爭亂又要起來了，所以要分別等級。有了貧富貴賤的等級，那末各取應得的東西，就可以止爭了。人君就是管這種分別的樞機。他因此看各人的志行知能來分等級：大儒做天子三公，小儒做諸侯大夫士，衆人做工農商賈。

荀子的禮不但要講「分，」一分成種種階級；並且要拏來和繩墨規矩一樣的做審察詐僞的標準。那末和法家的法是很近的了。所以他的弟子韓非、

李斯都走到法家的路上去了。實在當時混亂紛擾的局面，學者游談亂政的氣燄，與其像荀子那樣用禮來治，還不如任法來得容易見効，所以韓非、李斯便棄禮治法了。韓非又好老子書，老子主張無爲，所以要「絕聖去智，」因爲一切的作爲都是從智慧裏來的，沒有了智慧，才眞能無爲。韓非主用法，一切的作爲祇要依法行事好了，人們喜歡文學崇尙智慧，那末他們就要非毀法律了，所以也疾文學反聖智，使民一歸於法。「以法爲敎，以吏爲師，」達到儒家所稱頌的政敎合一的境地。

這時候東方有鄒衍，採取儒家仁義的學說，附會道家荒遠的思想，本諸海上怪誕的傳說，民間鬼神的俗語，爲陰陽家的一派。

史記孟荀列傳「騶衍後孟子，睹有國者益淫侈，不能尙德。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變終始大聖之篇十餘萬言。其語閎大不經，必先驗小

物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，內載其禨祥度制，推而遠之，至天地未生窈冥不可考而慮也。先列中國名山大川禽獸物類，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以謂儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一耳。中國名曰赤縣神州，中國外如赤縣神州者九，於是有裨海環之。人民禽獸，莫能相通也，如一區中者，乃為一州。如此者九，乃有六瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。」

綜觀先秦絢爛的學術，在政治上的歸結到法家，李斯用韓非之術來造成專制的政治。散佈到民間的，却歸結到荒唐的陰陽家。造成後來迷信的陰陽五行讖緯的學說。前者是當時情勢必然的結果，由各國的分裂歸結到一統，那末以政治做歸宿點的學說當然也要歸結到一統的情勢，便造成了法

家。後者是當時民間的怪誕的傳說和各種學說的混合。先秦的學說雖然絢爛，但當時的學者在社會既占有優越的地位，造成一種特殊階級，他們祇是望貴族的路上跑，離平民一天天遠了。那末他們的思想不能深入民間，民間自有一種迷信的陰陽的學說，鄒衍便是採諸子的和民間的調和起來的一種學說，但結果卻反而把迷信的陰陽家言傳佈開去，眞正的儒道的學說更被迷亂了。

三　諸子宗派的流變

以上是專就時間上和時代背境上說，現再就當時最重要的四大思潮來加以系統的觀察，作簡明宗派的敍述。

第一　儒家的思潮

儒家的根本思想是一個「仁，」仁是「相人偶也，」就是人和人相對

待而發生的一種同情心，仁的消極方面就是恕，「己所不欲，勿施於人。」仁的積極方面就是「立人」「達人」，「己欲立而立人，己欲達而達人。」因爲他是主張立人達人，所以在政治上就主張「導之以德，齊之以禮，」使人人認違禮的行動爲可恥，養成高尚的道德。所以說「政者正也，」就是要主持政教的人以身作則，來提倡人格教育。所以講治國平天下一定先要講齊家修身，先要講正心誠意了。這是儒家初期的思想，目的是想回復到禮治，來治各國的紛爭。到了孟子時候，禮治的主張因貴族的崩潰而失敗，所以孟子直接倡仁政，推不忍人的心來統一天下。因爲人都有不忍人的心，所以推到人有測隱、羞惡、辭讓、是非的心，因說人性是善的。同時看到當時學者借遊說來邀利祿，所以極言義利之辨，把仁義相提並論，指斥功利主義的必趨於爭奪危亡。但是所謂仁政到底是陷於空虛，所以荀子再提出禮治。荀子看到社

會的紛亂由於相互爭奪，爭奪由於分配的不平均，所以主張把現實的社會從新分配一下，按着各人的聰明才力來定階級。他因此看到人的多欲望，好爭奪，說明人性是惡的，善是人們做出來的。

第二　墨家的思潮

墨家看到天下的亂皆起於不相愛，所以倡「兼愛。」所謂「兼愛」就是說人和人的相愛沒有一點差別。既然造成了平等周徧的愛，那末人我的差別已經打破，還有什麼爭奪呢？所以要主張非攻。墨家既然拿兼愛來非攻，那末爭戰倘然終止了，兼愛豈不是要失去牠積極的作用嗎？所以他又倡「交利。」因爲是兼相愛，所以「有餘力以相勞，有餘財以相分。」那末便是交相利了。但是這種學說有什麼根據呢？墨子以謂這是天的意志。所以他主張選舉一個賢擧的人做天子，來實行天的意志，統一分歧的學說。

第三　道家的思潮

道家認自然力是萬能的東西，也是最完美的東西。因爲是萬能，所以人類渺小的力量實在無法與抗；因爲是最完美，所以多用一分人力，便是多破壞一分。

莊子秋水「吾在天地之間，猶小石小木之在大山也。」

老子「爲者敗之，執者失之。」又莊子應帝王謂七竅鑿而渾沌之神死。以渾沌喻自然，以鑿竅喻人工，亦此意。

所以主張回到自然，絕聖棄知，使民無知無欲，使一切的奇技淫巧都無所用。於是欺詐也沒有了，爭奪也沒有了，社會也可回到安靜的地步了。

第四　法家的思潮

法家從儒家的正名和嚴格的禮治裏轉變到完全任法。從墨家的統一

天下的政治學說，使上同於天的意志裏，變成拿法來統一政教。從道家的崇拜自然而「無爲」裏，變成一任法，除法以外便無所爲。所以法家學說的完成是最晚，又是諸子學說的結穴。法家下法的定義說：

「法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也。」韓非子定法篇「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」又難三篇。

因爲法要明白公布，才得使人遵守，所以他反對祕密的「術治。」法治是要絕對的服從，所以他反對「勢治。」法治是重法的遵守而不貴人的賢明，所以他反對人治主義。

第五　四大思潮的總論

綜觀先秦的思想和古代的天道思想都有些影響。孔子一方面繼承着

有主宰有意旨的天道思想，拿來堅强他的自信力。但是天道到底是渺茫難知，所以是孔子所少講的。孔子主張力修人道來貫通天道。那便是「仁」了。孔子言天有主宰的，像論語子罕「子畏於匡，曰：文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」又述而篇記他被桓魋圍在宋國的時候，卻說「天生德於予，桓魋其如予何？」這都是在危急中用來堅强自信的。又憲問篇：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」雍也篇：「予所否者，天厭之，天厭之！」這是在極無聊極不得已時的話。

到了墨子更主張天有堅强的意志，把一切學理都歸結到天志，那完全是商、周時代的天的觀念了。所以就這一點講，墨家的精神到是復古的。到了孟子，天有主宰的思想更不爲人重視，所以孟子的講仁義都就人道來講，又說

「天視是我民視，天聽自吾民聽，」把民意認做天意了。但孟子是承襲孔子的，所以他在離齊國的時候卻說：「夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也。」這還是孔子的天命觀念。到了莊子，老子，他們認天的自然力是不可抗的東西，對天的神權觀念卻完全拋棄了，所以老子有「天地不仁，以萬物爲芻狗」的話了。到了荀子更徹底的反抗天的主宰說，天論篇所謂 「大天而思之，孰與物畜而制裁之？從天而頌之，孰與執天命而用之？」至於法家那完全是承襲這種話了。這是天道觀念的變遷。

因了崇信天的主宰說，所以儒家倡天命，墨家倡上同。因了天的主宰說的動搖，所以孟子倡民意就是天意。因崇信自然力的偉大，所以道家倡「無治。」因根本反對天道，所以荀子主一切都得用人力去制裁他；所以人性是惡的，要用人力來敎化牠改正牠，社會是紛亂的，要用禮來裁制牠分配牠，於

是法家就上法了。再就自然力來講，儒家的天命一方面是承着主宰的天的舊說，一方面又含有自然理法的意思。自然的理法是循環往復的，所以儒家要講權變，講因革損益。道家要講禍福倚伏，委心任運。法家要講古今異俗，主張變法了。自然的理法雖然循環變化，但是牠的循環變化也有一定的規律，像春夏秋冬那樣周而復始，一定不變。這種一定不變的道理到了儒道便變成他們的道，法家便變成他們的法；所以儒家主張「吾道一以貫之」，道家主張「抱一」，法家主張一歸於法。這也可見天道思想對於先秦的影響了。

至於古代的尊祖信鬼的學說，到了儒家便成爲「敬鬼神而遠之」，和拿尊祖的觀念來歸結到道德上去，所以說「愼終追遠，民德歸厚矣。」同時儒家的講仁愛是有差別的，從近及遠，由親到疏，所以講仁就要講孝，講到孝父母，當然要尊崇父母所自出的祖先了，所以說把尊祖的觀念歸結到道德

上去。至於墨家便把這種思想成爲有鬼論，和他們的相信天志是一樣的。其他道法等因不相信天有意志，也當然不相信鬼神了。

第三章 兩漢陰陽學

一 兩漢的今古文

先秦的學術既歸結到法家，造成秦的專制政治。在政治上秦國既得到了統一，那末便進而圖學術上的統一，造成法家所主張的政教合一。李斯因此有請焚詩、書和各國的史記的議。既然要統一思想而焚書，那末對於當時破壞法治的博士的話，自然要視爲妖言認爲足以亂民心的了，所以秦始皇又要坑殺儒生四百六十餘人，其他波及的都發謫徙邊了。

秦焚書不及諸子，論衡書解篇「五經遺亡秦燔燒禁防。」「秦雖無道，不燔諸子。」然亦不許民間收藏。秦所以燔各國史記，因惡牠的多譏刺。所以焚五經，因爲經都用古文寫，和秦的文字不合。原來在周末的時候

文字也多變動，因此稱舊有的文字叫古文，新近變動過的文字叫今文。儒家相傳的五經，都是用古文寫定的，至於後出的諸子書，那是用當時通行的今文寫定。秦要統一文字，所以一被焚一不被焚了。從此到了漢朝，儒家相傳的經書便殘闕不全了。到孝惠除挾書的禁令，孝文廣開獻書的路，於是隱藏的書方才漸漸出來。到了孝景時，轅固做博士，善於古文的詩經。那時竇太后喜歡今文的老子，因此和他辨難。轅固說老子是「家人言。」太后怒斥經書是「城旦書。」家人定是指諸子百家的話，城旦書是指秦始皇稱有敢藏詩書不燒的，罰去做築城的苦工。這是今古文最初的爭議。

這時河間獻王好古文書，用重金來收買，所以所得很多。他也立專門研究經書的人做博士。到武帝時，董仲舒、公孫弘用春秋經來對答朝廷的策問，

被武帝所信用，於是古文漸漸得勢。這是就當時的環境說。再就經書的本身說，那末因經書的難得和古文的難讀而被貴重；又諸子的書都託古改制的寓言，講到古代的史實，還得考信於經書；再以儒家所傳的古文學說，適宜於處理昇平的時勢，不像諸子的都是救急的一偏之見，因此種種，古文的學說漸漸興盛了。

後來孝武立五經博士，又爲博士們立弟子員五十人，等他們學業滿時可以做官。嗣後博士弟子員也漸漸增加。利祿的路已開，於是一遇到立博士，便各家互相爭論了。

像武帝時，江公治穀梁春秋，董仲舒治公羊春秋，因二家學說的不同，互相爭立博士，結果仲舒勝而公羊立博士。到宣帝時，公羊、穀梁的爭論又起，因朝廷的袒護，穀梁亦得立博士。到孝哀時，劉歆求立毛詩、古文尚書、

逸禮、左氏春秋，這些書都藏在宮裏的祕書省，和當時通行的經書，在字句篇章上都有些異同，所以一般人稱當時通行的經書算今文，中祕所藏的經書算古文。劉歆的爭立古文經、終因今文博士的反對而失敗。其實儒家所傳的經書都是古文，到了漢朝，經幾個大師把牠繙做今文；像伏生、孔安國等都是。不過繙譯的人不同，所以繙譯出來的本子也不同。當時的所謂古文，就是另外一種的繙譯本子罷了。（見龔自珍總論漢代今文古文名實和吳汝綸寫定今文尙書二十八篇敍。）後來到了東漢，光武時又有范升和陳元的爭立費氏易和左氏春秋。章帝時，有賈逵、李育的爭公羊和左氏優劣。桓帝、靈帝時，有何休和鄭玄的爭公羊穀梁左氏優劣。

當時爭論的焦點是春秋，因爲春秋一經有三家的學說：一、是公羊，二、是穀梁，

三、是左氏。這三家的學說有些地方相差很遠，遠非別的經祇有文字異同篇章多寡的小爭執。因之當時有今文學和古文學的分別，他們的差異點也可以說是公羊、穀梁和左氏的差異點。大抵今文學上承諸子，用世的意爲多；古文學下開樸學，求是的心爲切，也是學說跟時勢轉移的必然結果。

二　陰陽學說

兩漢的學術雖有今古文的異同，拿經學來奠定牠的基礎，但牠的眞正精神却別有所在，牠的眞正淵源也別有所在，那就是陰陽家的學說了。

陰陽家的學說，貌襲儒家仁義的說數，實在是本於道家的自然說，認自然界的一切，都由陰陽所化合成功的。又言赤縣神州的大九洲說，流爲方士一派言海中神山的神仙之說。這種學說當時很風行，所以漢初的學者，像陸賈主張宇宙間的一切現象，都依天地陰陽二氣的消長而生生發展的，懂得

這個道理來立人生的法則的，便是聖人。

新語道基篇「天生萬物，地以養之，聖人成之。故序四時，調陰陽，布氣治性，次置五行。陽生雷電，陰成雪霜，養育羣生，一茂一亡。於茲先聖，乃仰觀天事，俯察地理，圖畫乾坤，以定人道。」

又像淮南王安集賓客所編述的淮南子，也說萬象的本體出於陰陽。更推及陰陽二氣的有精粗，精氣化做人，陰氣化做蟲。人的精神是天所有，骨骸是地所有。更把人身上的一切現象來比附自然，是從陰陽和莊、老的道家學說裏混合產生的。

淮南子精神訓「古未有天地之時，莫知其門。二神（陰陽）混生，經天營地。於是乃別爲陰陽，離爲八極，剛柔相成，萬物乃形。煩氣爲蟲，精氣爲人。是故精神天之有也，骨骸地之有也。」「頭圓象天，足方象地。天有四

時五行九解三百六十日，人有四肢五藏九竅三百六十節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒，膽如雲，肺如氣，肝如風，腎如雨，脾如雷，與天地相參而心爲之主。」

當時雖以賈誼的被稱爲儒者，也拿陰陽和天地、人三者並論。在政治制度上，他又主張「改正朔」「易服色」。用五行相剋的原理，定漢做「土德之王。」尊服色做「黃」的顏色。那是因秦是以水德王，剋牠的非「土」不可，而土又是黃色的緣故。那不是陰陽五行的說數嗎？

「五行」是指水、火、木、金、土五物。鄒衍嘗倡「五德終始之說，」就是講五行相剋的道理。那就是金剋木，火剋金，水剋火，土剋水，木剋土。附會到歷朝的隆替，那如：虞以土德王，夏便以木德來代牠；秦以水德興，漢就拿土德來代牠等。

這種陰陽學到了武帝時的董仲舒，更發揮他的天人合一說，拿陰陽來附會經學，造成今文學的中堅。他的就人身上來比附天象，以小節三百六十六，副日數。大節十二分，副月數。五藏副五行。四肢副四時：是本於淮南子。然後更進一步來說明人事和天象的關係。

春秋繁露同類相動篇「天有陰陽，人亦有陰陽；天地之陰氣起而人之陰氣應之而起，人之陰氣起而天地之陰氣亦宜應之而起；其道一也。明於此者，欲致雨，卽動陰以起陰；欲止雨，卽動陽以起陽；故致雨非神也，其理微妙也。又相動無形，則謂之自然，其實非自然也，有使之然者矣。」

以春秋災異來推陰陽的錯行。他既主陰陽，以陰陽來破道家的自然，說「非自然也，有使之然」的。然既有「使之然」的，那一定還有使之「使之然」的，這樣推上去，到底最後的主使是誰呢？這樣的循環無端，終亦歸到自然的

路上去。所以陰陽的學說，終是從道家中蛻變出來的。

漢書董仲舒傳「遼東高廟長陵高園殿災，仲舒家居，推說其意，草稿未上。主父偃侯仲舒，私見，嫉之，竊其書而奏焉。上召視諸儒，仲舒弟子呂步舒不知其師書，以爲大愚，於是下仲舒吏，當死，詔赦之。仲舒遂不敢復言災異。」

仲舒既以陰陽說災異，又推五德終始的學說來迎媚時君，比附經學來創「張三世」「存三統」「異外內」的說數，遂奠今文學的基石。

春秋繁露楚莊王篇「春秋分十二世，以爲三等：有見，有聞，有傳聞。有見，三世。有聞，四世。有傳聞，五世。故哀、定、昭，君子之所見也。襄、成、宣、文，君子之所聞也。僖、閔、莊、桓、隱，君子之所傳聞也。所見六十一年，所聞八十五年，所傳聞九十六年。」這是張三世。又王道篇「內其國而外諸夏，內諸夏而

外夷狄，言自近者始也。」這是異外內。又三代改制質文篇「春秋應天，作新王之時，正黑統，王魯，尙黑，絀夏，新周，故宋。」又：「春秋上絀夏，下存周，以春秋當新王。春秋當新王者奈何？曰：王者之法，必正號，絀王謂之帝，封其後以小國，使奉祀之。下存二王之後以大國，使服其服，行其禮樂，稱客而朝。故同時稱帝者五，稱王者三，所以昭五端，通三統也。是故周人之王，尙推神農爲人皇，而改號軒轅，謂之黃帝，因存帝顓頊、帝嚳、帝堯之號，絀虞，而號舜曰帝舜，錄五帝以小國。下存禹之後於杞，存湯之後於宋，以方百里，爵號公，皆使服其服，行其禮樂，稱先王客而朝。春秋作新王之事，變周之制，當正黑統，而殷、周爲王者之後，絀夏，改號禹，謂之帝禹，錄其後以小國。故曰絀夏存周，以春秋當新王。」這是存三統。

內中尤以「存三統」爲怪妄不可信。王魯是主魯的譌，言孔子「興於魯而

次春秋，」記事拿魯來做主體。「新周」見公羊宣十六年，「成周宣榭災。」傳云：「外災不書，此何以書？新周也。」這新字明明是親字之譌，蓋外災不書，因周和魯最親，故書其災。故宋是孔子聖人之後而滅於宋，故穀梁於宋滅孔父傳上說：「其不稱名，蓋爲祖諱也。孔子故宋也。」公羊家誤讀穀梁，因有新周故宋的謬說。至於說以春秋當新王，是要拿孔子來做繼周的王。他們所以要這樣說：一因拿孔子來當黑統，以爲漢承孔子之統，不願使漢承秦的統，奪秦統來給孔子的。一是以孔子是赤統，孔子是爲了漢朝制法，孔子的統也就是漢朝的統。這種抑秦尊孔的學說，正是根據陰陽家五德轉移的說法，想給漢朝皇位以神權的鞏固，說明漢朝皇帝的得位是聖人預先替牠制定的，那不是迎媚時君的學說嗎？

仲舒既是以陰陽比附儒學，所以他論性也以陰陽爲準。他以爲身的有

性情，如天的有陰陽。人性無情，猶天有陽無陰，所以仁貪兩者，都出於性。故說：「米出禾中，而禾未可全爲美也。善出性中，而性未可全爲善也。故性未盡善。」又說：「聖人和斗筲的性都不好算性，這是本於孔子的『惟上智與下愚不移。』」那因陰陽家主張的天地尊卑的學說，正和這種上智下愚的學說相合，所以成爲性的三品說。（見春秋繁露深察名號篇）

此後像劉向的好淮南子，以爲黃金可以鑄成。後又著洪範五行傳論，拿陰陽災異來說經，也是襲陰陽家的學說。他的性說雖已亡佚，但從王充衡論所稱引來看，他也是拿陰陽來說明人性的。

論衡本性篇「劉子正（向）曰：性生而然者也，在於身而不發；情接於物而然者也，形出於外；形外則謂之陽，不發者則謂之陰。」

他是認性情相應；性不獨善，情不獨惡的。所以要拿陰陽內外來解說牠，要之

同本於陰陽家言，是和仲舒一樣的。到了揚雄擬易經做太玄，仿論語做法言。但講到宇宙的本體時，卻說：「玄者攤措陰陽而發氣，一判一合而天地備矣。」（太玄七）也脫不了陰陽家的色彩。他從陰陽裏又生出一個氣來，所以他的論性也說：「修善則爲善人，修惡則爲惡人，氣者通善惡之馬也。」主張性可以爲善可以爲惡的陰陽二元論，又從二元中產出一個氣來溝通牠。

這種學說到了東漢，便有王符的論氣論陰陽，他說：「上古之世，元氣窈冥，未有形兆，萬精合併，混而爲一。如斯久之，翻然自化，清濁分別，變成陰陽。」（潛夫論本訓篇）因而說「天本諸陽，地本諸陰，人本中和」了。

同時這種陰陽學說因了西漢末王莽的託言符命，東漢初光武的信奉圖讖，於是陰陽家言一變而爲圖讖諱書的學說。圖讖是一種預占吉凶的預言，起於秦的方士，後來王莽、光武都想借神權的說來鞏固帝位，說他們的卽

帝位是天神所命，於是造作圖讖的預言來假託天命。這種圖讖和經說附會，便成讖書，都假託孔子來神其說。

漢書王莽傳「武功長孟通浚井，得白石上圓下方，有丹書著石，文曰：『告安漢公莽爲皇帝！』符命之起自此始。」趙翼廿二史劄記論光武信讖，謂光武微時，有蔡少公者學讖云：「劉秀當爲天子。」及功業既成，有舊同學持赤伏符來曰：「劉秀發兵捕不道，四夷雲集就在野，四七之際火爲主。」遂卽帝位。

事種陰陽讖諱便成了今文學的中心。同時一班比較純正一點的儒者，便從這五經的傳注解說往往多到數十萬言。

漢書儒林傳贊「自武帝立五經博士，訖於元始（平帝）百有餘年，傳業者寖盛，一經說至百餘萬言，蓋利祿之路然也。」

桓譚新論「秦近君解說堯典篇目兩字之說至十餘萬言，說『曰若稽古』三萬言」，至後漢書所載若周防著四十萬言，景鸞著五十餘萬言，鄭玄著百餘萬言均各見本傳。

於是反動的新思潮便起來了。

三　新思潮的興起

對陰陽傳注的反動的是後漢的王充。他閉門潛思，「疾虛妄」之說，「詮輕重之言，立眞僞之平。」「故盡思極心以譏世俗，冀悟迷惑之心，使知虛實之分。」（見論衡、佚文、對作篇）他對於當時傳統思想做有力的攻擊的有四點：第一是反對天人相應陰陽災變的學說；他說天的不欲生五穀絲麻來衣食人，好比牠不欲拿災變來譴告人一樣。物自生而人去衣食牠，氣自變而人去畏懼牠。凡論衡中的寒溫、譴告、變動、明雩、講瑞、指瑞、是應、自然等篇，

都是反對這點的議論。第二是反對聖人先知和神同類的學說，來破今文學的尊孔子做神明，以爲一切前知，造作讖緯的學說。他說：神是不學而知，聖是須學而聖，所以聖人非神。凡實知、知實、定賢各篇都發揮這點。第三是反對尊古卑今的學說，他說：上世是賴聖人而治，下世也是賴聖人而治，聖人的德行是一樣的，那末古今也沒有兩樣了。凡是齊世、宣漢、恢國、驗符、須頌、佚文等篇都是論這點。第四是反對專經章句的學問，他說：專守一經，不好博學的，有守愚不覺的闇。能通五經的，不能識秦、漢以來的事，更不能知五經以前的事，所以是世間的愚蔽人。他的程材、量知、謝短、效力、超奇等篇都說此意。其他對於陰陽迷信的學說，都加以駁斥。

以上是就消極方面立論，至於他的轉移三百年來學術思想，那是在他的退孔、孟而進黃、老，他有問孔、刺孟，都是不滿於儒家的學說，他的自然篇多

採道家的學說。並且他又輕聞見而重心知，對一切所聞所見，一一反問自心來定牠的是非眞僞，他的知實、正說、對作等篇，在在發明這個意見。到後漢末蔡邕、王朗都喜歡他的議論。至孔融、曹植、阮籍，他們的言論行事，大都宗仰王充，於是學術風尚，完全轉變了。

蔡邕祕玩論衡以爲談助。王朗得之，時人稱其才進，見袁崧山後漢書。孔融言「父之於子，當有何親？論其本意，實爲情欲發耳。子之於母，亦復奚爲？譬如寄物瓶中，出則離矣。」見後漢書孔融傳路粹枉奏融狀中稱。其論實本論衡物勢篇「夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而子生矣。」又自然篇「物自生，子自成，天地父母，何與知哉？」至曹植著相論、辨道論等皆受論衡影響。阮籍著大人先生傳「君子之處域內，何異夫蝨之處褌中乎？」也是本論衡奇怪篇「人雖生於天，猶蟣蝨生於

人。」至如阮籍的母喪飲酒二斗，既而吐血數升。及將葬，食一蒸豚，飲二斗酒，舉聲一號，因又吐血數升。都是受王充的脫略形迹，直求本心的影響。母喪並非不哀痛，但因世俗禮法的虛僞，所以要拋棄牠；同時哀痛的心不能制，所以吐血數升。這眞是眞性情的流露了。

不過王充摧陷廓清的功大，講到學術上的建樹尙很微薄，絕端的「命定論」更足以爲他的學說之玷，所以終是學術上的破壞者，他的遜於先秦諸子的就在此了。

論衡中逢遇、命祿、氣壽、幸遇、命遇、率性、本性等等都是發揮「命定論」的。

第四章　魏晉玄學

一　經學的轉變

兩漢的學術，以陰陽讖緯附會經學的是經今文學，以箋注解說來釋經的是經古文學。這兩者的學說不同，自然各分宗派，因有今古文之爭。但到了東漢末年鄭玄注經，折衷異說，兼採今古文，於是鄭注通行而今古文的界限不再分別。到魏王肅幼學鄭玄之說，因黨於司馬氏，想傾覆魏的國家，並破壞牠的政治制度。但魏國的政制本於漢，鄭玄的注疏也多用漢制，所以他做尙書、詩經、論語、三禮、左氏解，來反對鄭說。又造孔子家語、孔叢子等書來做證明（見東塾讀書記三國卷。）於是東漢的經學一變了。

到王弼拿莊、老的學說來注易經，何晏、皇侃拿玄虛來說論語，於是經學

漸漸轉變到玄談了。

陳振孫書錄解題「王弼好老氏，魏、晉談玄，自弼輩倡之。」東塾讀書記論語卷「何注始有玄談之語，如子曰：『志於道。』注云：『道不可體，故志之而已。』『回也其庶乎屢空。』注云：『一曰：空猶虛中也。』自是以後，玄談競起。而皇氏玄虛之說爲多，甚至謂原壤爲方外聖人，孔子爲方內聖人。」

那末所謂玄談就是談論玄理，這種玄理是以莊、老的學說做中心，可以說是一反瑣碎的傳注，回到清靜的莊、老，和王充的攻擊漢學，提倡莊、老的自然，正是同一精神。

二　清談的風尚

當時的玄學稱做「談玄，」又稱做「清談，」可見玄學的發展和談吐

言論很有關係。玄學是和游談併合為一，造成一時風尙的。講到這種風尙的起源，却在漢末的太學生，他們鄙薄經生章句的學問，在京師交結士大夫，專尙游談，為時人所傾慕。

後漢書郭泰傳「林宗（泰）善談論，美音制，始見河南尹李膺，膺大奇之。」又符融傳「融幅巾奮袖，談辭如雲，（李）膺每捧手歎息。」

到了魏明帝時，夏侯惠薦劉劭說：「臣數聽其清談，覽其篤論，漸漬歷年，服膺彌久。」（見魏志劉劭傳）這樣把清談認做美德，不但說一己的傾慕，並且拿來薦之朝廷，也可見人們對於清談的重視了。到了魏少帝正始時，三國的鼎立到此已近三十年，一時名士的流風在魏京洛下算最盛，前後共歷九年，為魏世清談最盛的時期，有何晏、王弼做領袖。此後便是司馬懿殺大將軍曹爽，何晏、鄧颺等名士都被殺，魏國的政權移到司馬氏手中了。從此以後，

正始的淸談遂爲人所豔稱：像晉書記王敦見衞玠，對長史謝鯤說：「不意永嘉之末，復聞正始之音！」又沙門支遁拿淸談著名，當時的人都很崇敬他，「以爲造微之功，足參諸正始。」宋書記羊玄保有二子，太祖賜名叫粲叫咸，對玄保說：「欲令卿二子有林下（指竹林諸賢見下）正始餘風。」王微與何偃書說：「卿少陶玄風，淹雅修暢，自是正始中人。」南齊書記袁粲對帝說：「臣觀張緒有正始餘風。」南史記何尙之讚王球「正始之風尙在。」都可以見後人對正始的企慕。

到了晉朝，嵇康和阮籍、山濤、向秀、劉伶、籍兄子咸、王戎等繼承正始的風尙，時爲竹林游，那便是被稱爲「竹林七賢。」到了王衍、樂廣以一時名望慕效玄談，於是後進倣效，遂成風俗。至於晉室東遷，這種風氣遂極盛於大江南面。到梁武帝開始崇尙經學，然游談的習慣已經造成，所謂經學，也都拿來做

談辨的資料。並切在莊、老的學說外，再加以佛教教義，晉人的風氣不但沒有改變，反而加甚。直到隋統一南北，這種風氣方才掃除。那因爲北方以外族入主，質樸的風氣不適於游談。隋人繼着這種質樸風氣來統一南北，於是三百年間的淸談不禁自然消滅了。

三　玄學

魏、晉的玄學，是兩漢學術的反動，是王充「內心批評」說的發揚。至於當時的經學，像王肅的僞證，杜預的曲說，都是借經學來諂媚司馬氏，替他們的弒君篡位辨護，正是今文學的一貫的精神。比起正始中何晏、夏侯玄那種以談玄來造成一時風氣，他們的標格風流淹被一世的，雙方人格的高下，也不煩言而明了。

杜預的曲說，像春秋宣四年，鄭公子歸生弒其君夷。左傳云：「凡弒君稱

君，君無道也。稱臣，臣罪也。」杜預釋例暢衍這種說數。焦循春秋左傳補疏序批評他道：「司馬昭有篡弒之心，收羅才士，以妹妻預。預既目見成濟之事（按指賈充、成濟等助司馬昭刺殺魏高貴鄉公髦事。）將有以爲昭飾，且以爲懿、師飾。夫懿、師、昭，亂臣賊子也。賈充、成濟，鄭莊之祝聃、祭足也。（按二人爲鄭莊公抗周，祝聃射周王中肩）王凌、毋丘儉、李豐、王經，（按皆死於高貴鄉公之難的）則仇牧、孔父嘉之倫也。射王中肩，即抽戈犯蹕（成濟事）也。而預以爲鄭志在苟免，王討之非，顯謂高貴討昭之非，而昭禦之爲志在苟免。孔父嘉、仇牧，預皆鍛鍊深文，以爲無善可褒。此李豐之忠而可斥爲奸，王經之節而可指爲貳，居然相例矣。」至於何晏主政時，傅咸稱爲「內外衆職，各得其材，粲然之美，於斯可觀。」可見後來人批評清談爲亂風俗，廢憲章，頹名教，釀成五胡之亂的話（見

干寶晉紀總論、晉書儒林傳、日知錄等處，）不是確論了。

至於竹林諸賢，他們正當魏晉之間，感激世變，進不敢做何晏、鄧颺，退不願諂媚司馬氏來邀利祿，因此不問世事。但他們的言論丰采已經傾動一世，雖欲自己隱藏而不能，不得已逃隱於酒。所以司馬昭初要爲子求婚於籍，籍醉六十日不得言而止。鍾會屢次拿時事來問他，要因他的可否來辨罪，都靠酣醉得免。故司馬昭稱阮籍非常謹愼，每和他談論，所說的都非常深遠，未嘗批評人物。嵇康也效法他的愼於談論，所以葉正則稱他「一志陸沈，性與道會，信無求於世。不幸龍章鳳姿，驚鼠炫俗，世猶求之不已，使不以正終，蓋非其罪也。」（以上散見晉書阮籍傳、世說新語、嵇康與山巨源絕交書、習學記言。）

綜觀這一時期的學術思想，始於王充的輕聞見而重心知。因爲輕聞見，

所以對於一切從前傳下來的學術思想禮法制度，都不輕於信任，要從新估定牠們的價值。因爲重心知，所以一切都要反問內心，定牠的是非優劣。這樣一來，無論聖經賢傳，都失去了牠們的尊嚴，最可靠的到是各人的內心，內心做了無上尊嚴的審判官，一切都要受牠的裁判，於是個人的地位超越一切；同時又因時事的無可爲，遂一意尋究怎樣擺脫外物的牽累，使內心純靜不雜一點主見，然後可以做公平的裁判官。像這樣的擺脫牽累澄靜內心，那末眞正的我才可以表見。所以這一期的學說，可以說完全是「個人自我的覺醒。」

第一　正始的玄談

在魏正始中，何晏有無名論，所謂「無名，」就是不要給人們所稱譽，那末就沒有「名」了。沒有名才可以算有名了。因爲一有了名，那末大家都要

矯揉造作做出好名的行爲，各人眞正的內心表現到看不見了，所以一定要沒有「名」以後，才有眞正的內心表現，從眞正的內心表現中才可以看出眞正的名。所以說「無名者可以言有名矣，無譽者可以言有譽矣。」（無名論見張湛列子注引。）

同時王弼主張「無累。」他說聖人勝過一般人的是神明，和一般人相同的是五情。神明的地方就是能夠體會得虛無的道理。五情同就是受着外界的刺激而有喜怒等等的反應。不過因爲他能體會虛無，所以雖受外界的影響，但不被這種影響所牽累，他的內心依舊是虛無的。所以說「聖人之情，應物而無累於物者也。」（見魏志鍾會傳注引何劭王弼傳。）

既然沒有名也沒有累，那沒外界的一切都不能擾亂我的內心，這樣就是無物。我的內心既已沒有一點外物的牽累，那末就可以眞正表現內心的

批評，眞正表現出自我來了。這種學說的根基都采自莊子、老子，以爲天地萬物都本於無。無是開物成務無所往而不在的。「陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之爲用，無爵而貴矣。」（見晉書王衍傳）像這像以莊、老立根基，發揮「內心批評」的學理，遂成當時的特色。

第二　竹林的玄談

這種學說到了嵇康、阮籍更大大地發揚。嵇康在養生論裏說：人們措置身體失當，從一點點積到衰老病死，他們仰觀俯察都是這樣。他們看這裏是這樣，那裏也是這樣，拿許多的例子來做證，拿一切相同來自己慰藉自己，說天地的理都是一樣的。因此不相信養生的道理。又在答難養生論裏說：上拿周、孔來做關鍵，下拿嗜欲來做鞭策，爭巧在榮辱的中間。拿大家相同的來自慰，思想不能離開這些。不懂變通達微的道理。又在聲無哀樂論裏說：講到推

類辨物，應當先求自然的道理，道理已經決定，然後借古義來說明牠。現在沒有得之於心，而多恃前人的言論來做談言的例證。又在釋私論裏說：精神被外物的迷惑所喪，身體被名所溺。不能夠收情來反問自心，，棄名來任實在。於是心有是的被私意所匿；志有善的到弄成惡了。

綜觀這些議論，譏彈世俗的拿許多例子來做證據；拿大家的同然來自慰，多恃前人的言論來做談證，被名所溺，不能反問自心，正表示一般人不懂無名的道理，被前人的言論世俗的例子所惑，大家祇知趨名，忘了內心的重要，自我的眞實，因而爲外界所牽制的。

至於阮籍的樂論，說樂的衰末，同於一般人謀滿足一己的嗜好，受着欲望的牽累。所謂「取於近物，同於人間，各求其好。」又達莊論說：後世的好異的，目視色而不顧耳中所聽見的，耳傾聽而不待心的思慮，心奔就欲望而不

適性情的所安。因之像他答伏義信裏所說：勞身體來做外界事物的僕役。又像他在大人先生傳裏所說把外貌變易了，把內情隱蔽了。懷着的欲望祇求增加，做着詐僞的事來邀名譽。這些都是不懂「無累」的好處，因而受內心的種種，欲望所牽制的。

像這樣不能懂得無名，致受外界的事物所牽制；不能懂得無累，致內心受種種欲望的牽制，那末眞正的自心也無從表現，眞正的自我更無從表現了。所以他們主張要擺脫這種牽制，一意體會到無的道理，然復可以表現出眞正的內心，表現出眞正的自我來。所以他們標治學的目的，是解開世俗的網。像阮籍答伏義信裏所說：講到人的立節操，將要解網來籠罩一世，豈是踏進網裏去？方要開模來範圍世俗，那有空暇毀壞質樸來適應世俗的範圍呢？那就是說：破壞世間的一切網羅模範，拿這種破壞的觀念來範圍網羅一切。

又像嵇康的釋私論所說：「氣靜神虛的，心不存於一定的矜尚；體亮心達的，情不繫於所欲。矜尚不存在心裏，故能夠超越名教而任自然；情不繫於所欲，故能夠辨貴賤而通物情。」那就是說懂得外物的情而不被牠牽誘，超越名心而一任內心的裁判。嵇康就認這樣算君子，至於隱匿內心的眞情來做虛僞的事的，便是他們所鄙視的小人。

考他們的意，無非在鄙薄虛僞的行爲，主張堅守所志。所以阮籍通易論裏說：「君子所以行爲要注重恭敬，處喪要注重哀戚。」嵇康家誡裏說：「人沒有志便不是人。」那末所謂志是怎樣呢？所要做的事情，應當先量他的善的。等到議定了去做，那末口和心誓，至死沒有兩樣。拿事情的做不成功算可恥，務在必定成就。所以他們並不鄙薄事功，像阮籍在通易論裏所說：「易的道理是注重應時當務，適應時勢故天下仰他的恩澤，做當務的事情，故萬物恃他的利益。」

他們也未嘗看輕禮樂，像阮籍的樂論說：尊卑上下的等級定了叫禮。人生的情意得當叫樂。禮治其內，樂化其外，禮樂正而天下平。也未嘗除去賢愚的界限，善惡的區分，是非的辨別。像嵇康釋私論裏所說的：「傲然忘賢而賢與度會，忽然任心而心與善遇，倘然無措而事與是俱。」那就是說不先存着一個求賢求善求是的心去做，祇是任着內心去應付一切，却到能夠和賢和善和是不期相遇，那就是眞正的爲賢爲善爲是了。因爲心裏存着了一個賢、善、是的標準，那末就要拿心來遷就那個標準，失去了內心的眞實，做出虛僞的事來，那就不是眞的賢眞的善眞的是了。一定要排去一切標準，任心去做，到可以遇到眞的賢善是了。這就是他們主張的明無爲的道理，保自我的眞精神。

既然要排斥世俗的一切標準，任心去做，那末當然要攻擊世俗心理中的偶像，所以嵇康與山巨源絕交書裏說：每每非湯、武而薄孔、周。又難自然好

學論說：六經以抑引人的性情做主，人的性情卻以從欲爲快活。抑引便是違背人們的願望，從欲便可得到自然。然則自然的得到，不從抑引的六經。保全性情的根本，不須違犯性情的禮法。所以仁義的目的在理僞，廉讓是從爭奪裏生出來的，不是自然的所從出的。這種非薄湯、武、周、孔，正爲了他們是成了一般人的偶像，反對六經，正爲了牠是束縛自我的眞精神的緣故。

要之，竹林諸賢的這種主張，也是有激而然。他們知道這種風氣一開，流弊一定就會起來。所以阮籍看見他的子渾慕效他的風度，便對他說「仲容（籍侄阮咸）已豫吾此流，汝不得復爾！」樂廣看到當時王澄、胡毋輔之等放任爲達，或至裸體的。笑道：「名教內自有樂地，何必這樣呢！」蓋這種玄談的流弊，必至於使一般人祇利放達，失去了力保我素的精神。晉書隱逸傳載戴逵的批評道：竹林的放達，他們好比是有病的人的顰眉。後來的倣效的，他

們本來是沒有病，却以顰眉爲美而倣效的。又說：儒家尙名譽，他的末流必至於虛僞；道家尙篤實，他的末流必至於浮薄。這也是聖賢所無可奈何的事情。

（以上各見晉書本傳。）

第三　東晉的玄風

竹林諸賢那種力葆我素的精神，到東晉時還是始終一貫。像阮孚的蠟屐，王子猷的訪戴，都足以看出晉人的風度來。

晉書阮孚傳「初，祖約性好財，孚性好屐，同是累而未判其得失。有詣約，見正料財物，客至，屛當不盡，餘兩小簏，以著背後，傾身障之，意未能平。或有詣阮，正見自蠟屐，因自嘆曰：『未知一生當着幾量屐！』神色甚閒暢。於是勝負始分。」

晉書王徽之傳「徽之嘗居山陰，夜雪初霽，月色淸朗，四望皓然，獨酌酒，

詠左思招隱詩，忽憶戴逵。逵時在剡，便夜乘小船詣之，經宿方至，造門不前而反。人問其故。徽之曰：「本乘興而來，興盡而反，何必見安道耶？」

正因晉人對一切事情主重新估定價值，所以把蠟屐和好財同樣加以批評。優劣的標準不在屐和財的本質，到在他們各人的內心怎樣？祖約的好財怕人看見，阮孚的蠟屐見人神色自若，所以祖約劣而阮孚優勝了。至於王徽之的訪戴，祇是任心而行，一任意興的所到，這種重內心而輕外物，正所以顯我的眞。像阮孚的蠟屐自若，庶乎可以忘人；王徽之的到門卽返，庶乎可以忘我。忘人是不受環境的牽制，忘我是不被內心所束縛，這樣纔能見自我的眞實。但這種理想既建立在無上，那末人生變成空虛，沒有了歸宿。祇知擺脫束縛，不能建立理想，那末內心的生活終亦淺弱得很了。所以當時有裴顏著崇有論來批評牠道：「賤有則必外形，外形則必遺制，遺制則必忽防，忽防則必忘

禮，禮制勿存，則無以爲政矣。夫盈欲可損，而未可絕有也。過用可節，而未可謂無貴也。故養既化之有，非無用之所能全也。理既有之衆，非無爲之所能循也。」這是說主無的弊病，在實際的政治施爲上有許多行不通的地方。

第四　宋齊的玄風

宋、齊的玄風，在南齊書王僧虔傳誡子書裏很可以看到一斑。當時研究的對像是莊子、老子、易經。崇仰的人是王弼、何晏等。漢儒如馬融、鄭玄的注老子，劉表等的易說。當時大家所稱道的，有「才性四本」論，那是指傅嘏論才性同，李豐反之，鍾會則論才性合，王廣論才性離，合稱四本。還有聲無哀樂論，那是指嵇康所著的。當時的宗師：像袁粲的易學，謝勝的莊子，張緒的老子。至於前輩的人都「專一書轉通數十家注，自少至老手不釋卷，尚未敢輕言。」一後進習氣則反是。當時談時都手提麈尾。談起來像射，前人得破後人應解，不

解卽輸賭。卽是執談辨的本，轉相破解的。這就是宋、齊的玄談。但自此以後，自我的精神又漸漸給佛學奪去了。

第五章　隋唐佛學

一　佛典繙譯時期

魏、晉自我的覺醒，終不免人生的空虛，沒有歸宿的地方，所以到了隋就一南北以後，清談的風尙不得不轉變，另找人生的歸宿了。佛教却在這時發揚光大，於是當時第一流的學者都投入牠的範圍，也是學術思想轉變的一種機運。何況佛教的精深博大，正足以救玄學的貧弱呢？至於當時的所謂儒家，在學術的流變上却並沒有占着重大的地位。

佛教的傳到中國，在漢末桓、靈以後，從此到中唐，前後七百年間，他們的重要工作，最初是經典繙譯，繙譯時不能不生疑問，不能不感到缺憾，因而西行求法。這樣繙譯和求法轉展相繼，佛教的思想已經深深地傳到中國，於是

發揚光大，創立新的宗派的時期便到了。佛學的所以成爲中國的學術，牠的主要原因還是在此。

佛典的繙譯也當在漢桓、靈時開始，嗣後漸漸進化，可分三期：自東漢末到西晉是外國人主譯期。牠的代表人物，有安世高，安息人，桓帝時至洛陽，譯安般守意經等三十九部。又如支婁迦讖，是月支人，靈帝時至，譯般若道行經等十四部。這時的繙譯都賴中國人筆受，像孟福做支讖襄譯，嚴佛調做世高襄譯等。自東晉到南北朝，是中外人共譯期。牠的代表人物有鳩摩羅什，是父天竺母龜茲而已生於龜茲的人。在姚興時被迎至長安，譯三百餘卷。又覺賢是印度迦維羅衛人。姚秦中被聘至長安，後被人排擯至宋金陵，譯經論十五部百十有七卷。自唐貞觀到貞元，可說是本國人主譯期。這期的代表人物有玄奘，他在貞觀二年犯禁到印度，在外十七年，歸而從事繙譯，凡譯經論七十

三部一千三百三十卷，古今迻作之富，恐沒有比得上他的了。又有義淨，在唐咸亨二年出遊印度，歷三十七年歸，凡譯五十六部二百三十卷。總計前後所譯，在五千卷內外，參預繙譯的人在二百左右，這眞是吾國先民的一大事業啊！

至於求法運動，起自三國末年到唐的中葉，前後約有五百年的久遠，有姓名事蹟可考的有百多人。沒有不是冒萬險歷百艱而無所屈橈，他們對於學問上求眞求是的欲望，及對於宗教的悲憫衆生犧牲一己的信心，其熱烈的情緒堅毅的志向，是如何的可以使人傾佩啊！現在將六朝、隋、唐間有力的宗派，列做一表，來表示牠的系統。

宗名	開創	印度進期	初輸時	中盛時	後衰時
成實宗	鳩摩羅什	訶梨跋摩	晉安帝時	六朝間	中唐以後

三論宗	嘉祥大師	龍樹・提婆	仝上	仝上	仝上
涅槃宗	曇無讖	世親	仝上	宋齊	陳以後融入天台
律宗	南山律師	曇無德	梁武帝時	唐太宗時	元以後
地論宗	光統律師	世親	仝上	梁陳間	唐以後　華嚴
淨土宗	善導大師	馬鳴・龍樹・世親	仝上	唐宋明時	明末以後
禪宗	達摩大師	馬鳴・龍樹・提婆・世親	仝上	仝上	仝上
俱舍宗	眞諦三藏	世親	陳文帝時	中唐	晚唐以後
攝論宗	仝上	無著・世親	仝上	陳隋間	唐以後歸法相
天台宗	智者大師	……………………	陳隋間	隋唐間	晚唐以後
華嚴宗	杜順大師	馬鳴・堅慧・龍樹	陳	唐則天後	仝上
法相宗	慈恩大師	無著・世親	唐太宗時	中唐	仝上
眞言宗	不空三藏	龍樹・龍智	玄宗時	仝上	仝上

以上十三宗，除涅槃、地論、攝論三家歸併他宗外，其餘十宗，都經過極光大的時代，互起角立，支配中國數百年間的思想界的。

二　宗派創立時期

印度的佛敎祇有在小乘通行時代纔有派別，到大乘時代便無派別。大乘的興起有三期，但都是互相傳授，毫無異論的。等到末流稍有門戶的分爭，而佛敎的在印度也衰亡了。所以要講到大乘敎義，雖萌芽於印度，卻大成於中國，而佛敎高深的哲理也是在大乘而不在小乘，這是中國佛敎的所以可貴啊！

試就上列的十三宗論，涅槃、地論、攝論三宗各歸併到他宗外，所可稱的有十宗。就這十宗來講：俱舍宗在印度不成宗派，祇有世親造一論，學者競學習而已。陳文帝天嘉四年，印度高僧眞諦三藏攜梵本到中國，以五年功力譯成，就是後來所稱的舊俱舍。陳智愷唐淨慧都爲牠作疏。後來玄奘重譯，他的弟子神泰普光等競爲疏記，遂在中國成立宗派。但此宗本爲法相宗的初步，

所以亦稱法相宗的附屬宗。

成實宗則自訶梨跋摩創立以後，在印度便不傳。到姚秦弘始十三年，鳩摩羅什開始繙譯來流行，他的弟子曇影爲之筆述，僧叡爲之注釋，於是此義遂光大。從晉末到唐初二百年間，在江南更其風行。所以成實宗是在印度不傳而獨盛於中國的。但此論本與三論並譯，亦名三論宗的附屬宗。

華嚴宗在印度，牠的本經已經沈沒在不可知之所，牠的宗派當然更是沒有了。但在中國，那末東晉義熙十四年跋陀羅始譯華嚴六十卷。到陳、隋間，杜順禪師始提義綱，標立宗派的名稱，著華嚴法界觀門、五教止觀、十玄章來發明牠的深奧的哲理，這是中國的開宗初祖。二祖智儼做搜玄記、孔目章等。三祖法藏做五教章以明本宗的教相，做探玄記二十卷來解華嚴，其餘著述還有二十多部。這宗的宗風因此大成。四祖澄觀做華嚴大疏鈔，五祖宗密繼

續發揚，於是這宗更加光大了。所以華嚴宗可以說是中國特創的。

禪宗是以不著語言，不立文字，直指本心，見性成佛爲教義，一變佛教的窠臼。此宗歷史，相傳在靈山會上，釋尊拈花，迦葉微笑，正法眼藏於這樣情景中授受。此後歷世傳下來，二十七代的二十八祖，非常祕密。後祖受了這宗的衣鉢，前祖隨卽入滅，所以千年間不許同時有兩人解禪宗正法。到了第二十八代達摩禪師得了禪宗的法後，在梁武帝普通七年到廣東。後入嵩山面壁十年，始得傳法的人，傳後入滅。故他亦稱中國的禪宗初祖。自此傳到五祖弘忍，開始破壞印度的戒律，開山授徒，門下千五百人，神秀爲首座，但不能傳法。到是一個不識字的慧能傳得他的法，是爲六祖。後神秀再從六祖學，遂悟大法，於是遂分南北二派：南派是慧能，北派是神秀。此後教外密傳，此宗遂極光大，衍成雲門、法眼、曹洞、潙仰、臨濟五宗，直到宋、明，益滔滔披靡天下了。所以禪

宗一派，在印度早已亡失，到中國卻轉展衍變，日趨發揚光大，所以也可說是中國的特創了。

天台宗又稱法華宗，因爲牠是依法華經立宗的緣故。此宗不是上承印度，創始的就是中國的智者大師。他名智顗，陳、隋間人。因居天台山，故此宗稱天台宗。這宗成立的經過是：先有南嶽慧思禪師德行高出一切，自己證得三昧的道理。智者去拜謁他，他使智者修法華的三昧。經過十四天，智者大徹大悟，便直接佛的宗旨，創立這個宗派。

至於三論宗的在印度，他的流傳雖然較廣，但也不及中國。所謂三論：是龍樹造的中論和十二門論，提婆造的百論。鳩摩羅什得了這宗的傳法，繙譯流行，他的門下更相發明，到嘉祥大師而這宗全盛。到慈恩更參衆說著十二門宗致義記，這宗遂造大成。

所以就這十宗論，除了律宗法相宗眞言宗淨土宗曾盛行在印度外，其餘的或是中國所創，或經中國的發揚光大，已不是印度宗派所能限，試再列一表來表示牠：

一	俱舍宗	印度有而不盛	中國極盛
二	成實宗	印度創之而未行	中國極盛
三	律　宗	印度極盛	中國次盛
四	法相宗	印度極盛	中國亦極盛
五	三論宗	印度有而不盛	中國極盛
六	華嚴宗	印度無	中國特創極盛
七	天台宗	印度無	中國特創極盛
八	眞言宗	印度極盛	中國甚微

九　淨土宗　印度極盛　中國次盛

十　禪　宗　印度無　中國特創極盛

再就這十宗的教理來論，除俱舍宗成實宗屬小乘教外，其他的都是大乘教。大乘教中最重要的莫如天台、法相、華嚴，和教外別傳的禪宗，其餘的都是支流附庸罷了。而這四宗中，除一種曾經盛行於印度外，其他三種都可說創自中國。所以大乘的佛學，雖發創於印度，實大盛於隋、唐。

至於佛教的輸入，以小乘教義爲先。小乘以爲人造的業力起惑，要斷絕牠。這和當時混亂的時代，老、莊的清談適合。到後來這種學理爲人所厭倦，於是大乘的悟積極的眞理，使精神達到和實在一致的自覺的境界，便代之興盛起來了。經過了五百多年，便又盛極而衰，人們借做和尚來避役逃賦，所以玄宗時屢次裁抑佛教，武宗會昌五年，詔毀廟寺，勒令僧尼還俗，佛教遂日以

不振。祇剩淨土宗的念佛修行，還流傳於愚夫愚婦間，禪宗的不立文字，直指本心的大衍其流於宋、明罷了。

第六章　宋明理學

一　道教的淵源

中國古代天道的思想到了戰國時衍變做陰陽的迷信，鄒衍更附會以儒道的道理陰陽學遂告成立。嗣後便成爲秦、漢的方士，拿神仙的學說來諂媚時主，到了漢順帝時，自稱張良的八世孫張道陵，得鍊丹術，那是從神仙的學說中得來的，因爲要成神仙一定要求仙藥，講仙藥一定要求鍊丹了。又自稱從老子受過符法，那是從預言的圖讖裏衍變出來的。他因此附會老子，建立道教。他傳到孫子張魯，教徒日盛。同時張角得了這種教理，便用黃巾來擾亂。張角所得的太平清領書，以陰陽五行說爲宗。可見道教的本源是離不了陰陽五行。（見後漢書襄楷傳。）

同時有魏伯陽著周易參同契，用易經來講養生，爲後世講修鍊的所祖（見神仙傳。）後來像嵇康的養生論信神仙，郭璞的善於陰陽五用，到葛洪遂發明神仙導養之法來著抱朴子內篇。到南北朝有寇謙之、陶弘景都講神仙修鍊和圖籙等等，得到帝王的寵遇（隋書經籍志）於是道教遂大盛。到唐朝自以和老子同姓，想借老子來明天命收人心，故高宗封老子爲太上玄元皇帝，詔王公以下都習道德經，於是道教益見推崇。到了五代亂離，隱士道流之風更甚，所以當時的學術思想祇有在道院裏和在禪林裏罷了。

二　佛教的淵源

自從達摩東來，禪宗漸盛。後來分爲南宗、北宗。南宗經唐、五代分爲臨濟、潙仰、雲門、法眼、曹洞五宗。宋時臨濟宗方會出，開楊岐宗。又慧南出立黃龍宗，前後共成五家七宗。

宋初的許多宗派，以雲門宗最盛。有契嵩的著鐔津文集，頗論儒釋合一的道理。當時文人黃晞、李覯等等都驚佩他的才學。雲門宗又有雪竇重顯、圓通居訥、佛印了元三人。圓通居訥和歐陽修善，佛印了元又是周濂溪所善的人，有寒山臥雪記談載這種交契的事。

當時黃龍宗門下有大東林的常總，常總的高弟弟子有無盡居士張商英，著護法論，收在藏經裏。歸元直指記黃龍宗慧南禪師和周濂溪諸人的關係，有濂溪和張子厚同詣東林叩常總論性的事，及記黃龍宗靈源情清禪師答程伊川信的事。

此外像朱子語類和伊洛淵源錄評程門高弟游、楊、謝等等都從禪學入。朱子也和楊岐宗大慧禪師宋杲交往。象山曾問禪理於宋杲門下的育王德光禪師。蓋宋時佛學很盛，名流學者都受他的影響。正當儒術衰歇的時候，一

般思想界不是走到道家的路上去，便是踏入佛學的禪學裏，但長生符籙的道術，既渺茫而沒有徵驗，涅槃出世的教理，也厭倦而思返，於是重新又回到孔、孟六經，開新儒家的機運，造成了宋、明的理學。

三 宋學的啓蒙時期

理學的興起，有周敦頤、邵雍、張載三人，他們的學風都相似。周敦頤的學問，根據太極圖。太極圖創自河上公，是方士修鍊的法術，他的圖本名無極圖，魏伯陽得了去著參同契，嗣後轉展相傳，傳到了周敦頤手裏，便把他改做太極圖，附會易經的話，拿來算做儒家的祕傳。

無極圖最下一圈叫「元牝之門」，元牝是虛竅，指人身命門兩腎空隙處，是氣的所由生。太極圖把牠改做最上的一圈，叫「無極而太極」，認做宇宙的本體，萬物的根源，這個本體了無差別，不可名狀，所以稱做

「無極而太極。」無極圖再上一個圈叫「鍊精化氣。」鍊有形的精，化做微茫的氣，再鍊氣爲出入有無之神，使貫徹於五臟六腑。太極圖把牠改做第二個圈，稱「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。」無極圖再上一個圈叫「五氣朝元。」是貫徹於五臟六腑的神，成爲中區的左木火、右金水、中土相聯絡的一圈。太極圖改做第三圈，說「陽變陰合而生水、火、木、金、土，五氣順布，四時行焉。五行之生也，各一其性。」無極圖再上一圈叫「取坎塡離。」是五氣行得得法，那末水、火交媾而成孕，結爲聖胎。太極圖改做：「無極之眞，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。那是說由陰陽二性化生五行，由這些精萃化生男女。無極圖最上一圈叫「鍊神還虛，復歸無極。」從結胎後又囘到無始，功用完成了。太極圖改做最下一圈，稱爲：

一二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。」蓋方士的訣竅在逆而成丹，故從下到上。周敦頤的意，以爲順而生人，故從上而下。附太極圖（宋元學案卷十一濂溪學案上。）

無極而太極

陽動

陰靜

火

水

土

木

金

乾道成男

坤道成女

萬物化生

他拿無極太極來做宇宙的本體，因而產出陰陽五行，化生萬物。更推到人事上去，以爲萬物的生長變化沒有窮盡。在那些萬物中祇有人是得其秀而最靈，聖人又是人中的靈秀的。這樣形體生成了，神知開發了，五性感動而善惡分。聖人定立中正仁義而主靜，立爲做人的法則。所以「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。」拿人生來和宇宙融合爲一，造成

一個「大我」爲目的。

同時邵雍也喜研究宇宙本體，他的治學以圖書象數做主體，也是從方士那裏傳下來的。那部書名叫皇極經世，篇名叫觀物，凡六十二篇。從宇宙本體推到人生的大道。拿陰陽剛柔來說明宇宙本體。他以爲日是太陽，月是太陰，星是少陽，辰（天的泥土，看不見而屬陰）是少陰。太柔是水，太剛是火，少柔是土，少剛是石。這樣陰陽剛柔就可以包括天地了。他因此又推到人事上說：人也是物，聖也是人。人是靈於萬物的，聖人是人的最靈的，因爲聖人能以一心觀萬心，一身觀萬身，一世觀萬世。能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事。這也是說「聖人與天地合其德」，是人生的究竟，大我的體現了。

到張載的正蒙，他說宇宙間的一切現象都出於一氣的變化。他在太和篇裏說：氣是聚而爲萬物，萬物又散而爲太虛，太虛沒有形狀，是拿氣來做本

體。氣的聚散便成一切變化。但氣又有清濁，清則無礙，無礙便神；反清是濁，濁便礙，是形。這樣把神和形分做兩事。因而拿陰陽來推說天地，在參兩篇裏說：「地純陰，凝聚於中。天浮陽，運旋於外。」再拿來推到人事，說人也是氣凝聚的一體，因爲氣有清濁，所以人也有剛柔緩急才和不才的分別，因爲是得氣之偏的緣故（見誠明篇。）所以聖人擴充他的心來體會天下的東西，除去一己私見，懂得天地一體物我無間的道理（見大心篇。）像這樣拿陰陽來言本體，推到人道，是和周敦頤、邵雍一樣的。

同時有司馬光做潛虛，說萬物都本於虛，從虛生氣，從氣成體，同樣拿五行來說明宇宙的本體。有了體便受性，性是神所賦與的。因了性去辨名，名是事事物物所應具的本分。因了名來立行，行是人們所當做的事情。因了行來俟命，命是做事進退的時機。這是就宇宙來推明人生，要之拿惟物的觀念來

說明宇宙的本體拿化小己做大我爲人道的正鵠。他的思想淵源都受道釋的影響，這是這時期的特色。

四　宋學的建立時期

這時的代表人物是二程兄弟（程顥、程頤，）他們從陰陽五行的宇宙論、轉變到內心的直證。從偏重惟物的觀點轉變到偏重惟心。上一期的學說都受道家的影響，到這期便富有禪學的意味，這是二者的差異點。

二程早年嘗從周敦頤受學，（見宋元學案卷十一濂溪學案）但到後來他們學問成立以後，卽不滿意於師。因爲他們不贊成唯物的宇宙論，所以生平未嘗一言及太極圖，對邵雍圖數的學說也不滿意，程顥自稱邵雍要把數理的學說傳給他們兄弟，他們不願意學。（見百源學案）對張載的學說也多有差異的地方。張載因爲主張氣有淸濁，人們所稟的氣因亦有偏有正，

於是要講修養變化。因爲要體會天地萬物都是一理，所以要主窮索。故他的弟子呂與叔便以防檢窮索來治學。程顥對他講識仁的道理，拿不須防檢不須窮索來開導他。（學案卷三十一）又說正蒙立言有過，祇是很推重張載的西銘（學案卷十七）那因爲西銘的要旨，是說人們能擴充他的心來觀察宇宙，體會得天地與我並生，萬物與我爲一的道理，那末彼此親疏的意見，好惡予奪的情感，都泯滅不再存在了。這種講萬物一體，和太極圖、皇極經世、正蒙的講宇宙本源的不同，和二程的重內心的學說和合，所以推重牠。但到底說他智足以知此，而實行上還差得遠，說他是極力考索得此，並不是識見已經達到這種地步的。（見學案卷十八）這就可見二程的尙眞修，除玄談了。

講到二程論學的宗旨，也有分別。程顥首貴識仁，以爲仁是渾然與物同

體，義禮智信都是仁，這個仁本根於我心，不須防檢，不須窮索。祇要反身而誠，保持着吾心的眞誠，那末天地萬物都備於我，我心就是天地萬物的共相。所以保存着誠敬，便是保存着仁。保存着誠敬，祇是除掉一切舊的不好的習慣，恢復原來有的良知良能就好了。像這樣就本心體認大我，用不到遠索之於宇宙未生以前，更用不到陰陽五行的學說。祇要心保着誠敬，不使牠懈怠，久之自然明徹。

明徹了仁的道理纔可以定性。怎樣叫做定性呢？就內心說不執着我見，就外物說不受環境所牽制，做到內外兩忘的地步，於是應物理不滯於物，動靜無妄，發而皆中節。做到「心普萬物而無心；情順萬物而無情，廓然大公，物來順應。」這樣內外兩忘，那末心就澄明，澄明了就沒有外物的牽累，做到定性的起步。這樣的講「性無內外，」就是表明物我一體。重心情的體合，用不

到知識的窮索。考程顥的意思，不但不貴別尋本體，也用不到另立工夫，祇要存我心的誠敬好了。但誠敬是偏於持守方面，倘然一無所知，那末持守些什麼呢？所以程頤要講致知來補充這個缺憾了。所以說：「學在知其所有，又在養其所有。」知其所有便是致知的事，養其所有便是誠敬的事。

至程頤以爲天下的事事物物皆是一理，一物一事雖小，皆是有理。就是太虛也是理。理就是一切事物的通則，就是宇宙間的自然律。這種自然律卻離不了氣，氣有清濁明塞的種種分別，但總不能違背那個自然律。再就人生上講：氣是成爲各人的稟賦，因爲氣有清濁等分別，所以濁的變成人欲，清的就變成天理。這樣所謂理也是性中固有，所以說：「性卽是理，心卽是道。」和程顥的萬物本於一心，是大致相同了。

既然認萬物各有理，又認人們的氣稟有清濁的不同，那末他所標的治

學方法，當然從養氣明理入手了。因此「涵養須用敬，進學在致知，」本着大程敬和致知的二語，用來做治學的方法論了。不過大程偏重在誠敬，程頤偏重在致知。學案十五記他的話道：「只知用敬，不知集義，卻是都無事。」又說：「敬只是持己之道，義便知有是有非，順理而行。」像這樣講集義，注重辨明事的是非，順着理去做，已經偏到致知的路上去了。所以又說：「今人欲致知，須要格物。物不必謂事物，然後謂之物也。自一身之中至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。」他所謂格物，是「格至也，凡一物上有一理，須是窮致其理。」那末致知的目的，就在懂得宇宙間的自然律。但這種自然律卻已具備在我人心裏，所以說：「物我一理，纔明彼卽曉此，合內外之道也。」

像這樣把萬物歸之於我心，正是他所主張的「性卽是理。」格物致知就要做到窮理盡性的地步。和大程的主張存敬來識仁，以明覺來體會萬物

的道理，同樣是把萬物的道理歸到人們的一心，這是他們的特色。所以不同於拿太極五行來言天物萬物，認天地萬物是我心以外的東西。這種偏重心理的見解，得於禪宗的影響頗深。看程顥的出入於釋老者幾十年，可見理學的建立，是以唯心的禪學來治儒學所產生的新哲學了。所以程門的弟子也多流到禪宗裏去了。

學案卷二十五：「伊川（程頤）自涪歸，見學者彫落，多從佛學，獨（楊）龜山與（謝）上蔡不變。」全謝山案語「明道（程顥）善龜山，伊川喜上蔡，蓋其氣象相似也。……然龜山之夾雜異學，亦不下於上蔡。」是楊、謝亦終入禪家也。

四　宋學的大盛時期

宋朝南渡以後，二程的學問經龜山三傳而得朱子。朱子運用他偉大的

氣魄絕人的精力，把古今來的學說融會貫通，加以系統的組織，成功一家的學問。舉凡孔門諸子的論學，像論語的論仁，大學的講致知格物，中庸的講誠，孟子的講仁義，漢儒的講陰陽五行，宋代諸儒的講太極圖、數理學、仁說、理氣說，旁及佛老的書，沒有不是兼容並包，實在是集大成的學說。

學案卷三十九謝山案語云：「朱子師有四，而其所推以爲得統者稱延平（李侗）故因延平以推豫章（羅從彥），謂龜山門下千餘，獨豫章，能任道。後世又以朱子故共推之。」

講到朱子的學風，則偏近程頤，所以在答陳師德裏說：「嘗聞之程夫子之言曰：「涵養須用敬，進學在致知。」此二言者，實學者立身進步之要，而二者之功，蓋未嘗不交相發也。」但在答項平父裏卻說「此心固是聖賢本領，然學未講，理未明，亦有錯認人欲作天理處，不可不察。」那便是側重致知了。

自從程頤拿致知格物做窮理的道路，認理須在事物上求，和程顥主張的「窮理而至於物，則物理盡。」認理在內心裏，稍有不同。朱子則本程頤的學說，辨析的更精微。他在答江德功裏說：物是形而下的東西，理是形而上的東西。知識是具在吾人的心裏，理是事物的理，拿心裏的知來求事物的理，那就是所謂格物。但這種格物的工夫一定要用到極點，否則物的道理沒有窮盡，吾人的心知也沒有窮盡，那沒還有許多蔽礙不明白的地方。一定要窮盡物理，那末吾人的知識廓然貫通，意沒有不誠，心沒有不正了。

朱子又在大學補傳裏發明這個道理，拿來補充大學裏講致知格物的未備。

四書集註「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不

盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」

但是要就天下的事事物物上去窮極牠們的理，在事實上是辦不到的，於是就變成讀古書了。他在答曹元可裏說：天下物理的精蘊都備在聖賢書裏，所以一定要從牠去求。然而要求簡單而容易明白，有一步一步的次序而容易遵守，那末莫如大學、論語、孟子、中庸了。

再就涵養方面說，他主張人性是善的，所以有不善的緣故，是受氣質之性的蔽塞。氣質之性的不好，是由於人欲，所以在修養方面主張去人欲，保天理，那末氣質的蔽塞除去了，仍舊回復到本然的善性了。

同時有陸象山主張心就是理的學說，和程顥爲近。他說：「心卽理也。此

心此理，不容有二。」既然心就是理，所以明心就是明理。祇有意念不起，那末心沒有受蔽，自然明澈，再用不到什麽卽物求理的功力了。所以讀書到是次要的事。他說：「堯、舜曾讀何書來？若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。」既然認心卽是理，於是推到宇宙萬物，便說「塞宇宙一理」，主張純粹的唯心論，和朱子的從事物上求理的不同；所以朱子要采用太極圖來說明宇宙的本體，象山便懷疑牠不是周敦頤所創，或是其學未成時的作品了。

朱、陸的同異不過是理學自身的同異，至於那時的陳龍川、葉水心的治學，是根本反對理學了。陳龍川說：自從道德性命的學說興盛，一班無能的人，自託於其間來掩飾他的無能。以爲一藝一能都不足以自通於聖人之道，使天下之士，始喪其所有不知適從，弄到盡廢天下之實，終於百事不理而已。又指理學是不着實不適。到葉水心便說周公、孔子是以建立德業做根本，以服

勞謙讓來自守，所以他們的所立能夠與天地相終始，至於區區的一身是並不占重要的。祇有老佛處置自己的身過於高。這是指斥理學的精蘊是老佛的精神，不是周、孔的了。

六　明代的理學

理學到了明朝，得王陽明又重新振興起來了。陽明早年就有志做聖賢，按着朱子的所謂格物去做去格庭前的竹子，格了七天以勞思致疾。到後來便悟物沒有什麼可格格物工夫只在身心上做，在作事上磨練。而主要在「誠意。」不但在人所共知處用工夫，並且要在獨知處用工夫，此獨知處便是誠的萌芽。於此一立立定，便是端本澄源，便是立誠。所以誠意要「愼獨。」但在獨處時拿什麼來做愼守的標準呢？那就是求做聖賢了。有了這種志願，那末種種不好的思想行動，雖在獨處時，也不讓牠出來了，這就是要講「立

志。」立志愼獨的目的是要做到誠意。誠意做到極點，那就「知行合一」了。

怎樣叫做「知行合一」呢？在大學裏指出一個眞知行給人看說：「如好好色，如惡惡臭。」看見了可愛的色是知，喜歡可愛的色是行。只見那可愛的色時便自喜歡了，不是見了後又立個心去喜歡的。聞惡臭是屬知，討厭惡臭是屬行。只聞那惡臭時已自討厭了，不是聞了後別立個心去厭討的。又像知痛，必已自痛了方知痛。知寒，必已自寒了。知饑，必已自饑了，所以知行是分不開來的。知行旣是分不開來的東西，所以我們對於一個意念發動時就要使牠歸到善的路上去，所以要講「致良知。」良知是各人心裏固有的東西，是一個天理明覺發現處；是一個眞誠惻怛。所以致這個良知的眞誠惻怛來事父母就是孝。又說著實去致良知，便是誠意。所以致良知就是使動機純潔，使我人在意念發動處，不讓一點不好的念頭侵進去，那末卽知卽行沒

有不善了。所以他把「格物」「致知」「誠意」三者，一以貫之。

他說意要奉養的是「意，」實行這個意而沒有一點自欺叫「誠意。」知道怎樣去奉養的是「知，」實行這個知的叫「致知。」奉養的事情是「物，」一定要盡他良知所知的做去，做到沒有一毫不盡叫「格物。」奉養的物格，然後知奉養的良知始致。致他知奉養的良知，然後奉養的意始誠。這樣他所謂「意」所謂「知」所謂「物」是一樣東西，所謂「誠意」所謂「致知」所謂「格物」也就是一樣東西。要之心就是理，知就是行，就進行的次序講，好豫有先後的階段，就進行的實在講，物格了也就是致知知致了也就是意誠，意誠了也就是知行合一，知行合一也就是致天理於吾心，像這樣簡易直捷，打成一片的。這樣推上去，也歸到天地萬物是一體。學案、師說說：「夫一者誠也，天之道也。誠之者明也，人之道也，致良知是也。因明至誠，以誠

合天之爲聖。」那末致良知就是以誠合天的功夫了。

綜觀宋、明理學，拿天地萬物爲一體，來做牠的精神命脈。周敦頤、張載從心外去求牠，程顥、陸象山從心裏去體認，程頤、朱子則補程顥的偏，講致知格物，遂致偏重外物。偏重內心的結果容易流入涵養持守而沒有深切的學術，不免於空疏；重外物的注重記誦博覽，不免於支離破碎。到陽明本我的眞誠發露，從行事上去磨練，卽知卽行，然後我心和外物，都可以溝通而沒有隔核，超乎居敬窮理以上，收心物兼濟的功效了。

「致良知」的學說，一傳變爲王心齋的「反己安身」一說。心齋講格物的「物」就是物有本末的「物」，身和天下國家是一物。格知身是根本，天下國家是末，行有不得的都反求諸己。反己是格物的工夫，故要齊家治國平天下在於安身。因爲知道安身的必愛身敬身。愛身敬身的必不敢不愛人敬

人。能敬愛人那末人必也愛敬我，這樣我的身安了。一家的人都愛我敬我，那末家齊。一國的人都愛我敬我，那末國治。天下的人都愛我敬我，那末天下平。

和王心齋同時宣揚陽明學說的，要推王龍溪了。他認我人一切世情嗜欲，都從意生。心本來是至善的，因爲意動才有不善，若能在先天心體上立根，則意所動的自無不善，世情嗜欲自無所容，致知工夫自然簡易省力。若在後天動意上立根，則未免世情嗜欲雜有，致知工夫轉覺煩難了。這裏的所謂先天後天，就是說使一切的動機純潔，在意念發動前澄清牠，自無不善。倘然使不純潔的思想侵入意念裏，再用工夫去克止牠，自然是煩難了。這原也本於陽明的誠意說。不過陽明講誠意是從事物上磨練，龍溪卻專就心上用工夫，於是理學就轉到禪學裏去了。

到了明的季世，東林蕺山都起來謀補救。東林高景逸主張格物是反求

諸身。人心明就是天理，窮研到無妄處才是理。這是陽明一派。到蕺山劉宗周單提愼獨，想拿程、朱、陸、王的岐異打通，但亦不出居敬舊路。他說：獨以外別無本體，愼獨以外別無工夫，靜存以外更無動察，主敬以外更無窮理。這就是他的愼獨學說，所主張的是「靜」「敬。」專走程顥「誠敬」一路，實在也是偏於一面的。至於宇宙觀，他也主張「天地萬物一體」說，說：「心在天地萬物之外，非一膜之解囿。通天地萬物爲一心，更無中外可言。體天地萬物爲一本，更無本心可覺。」蓋天地萬物一體的觀念，是宋、明理學一貫的精神。漸尋漸細，漸求漸近，歸結到我心爲天地萬物的本體。所以這一時期的學術思想，可以說是大我的尋證。因爲魏、晉以來消極的個人主義既不足以滿人意，於是遁而到佛學。但佛的戒律和生活方式又和我國的生活方式格格不入，終不是學者安身立命的所在，孜孜兀兀所研究得來的，也不過是參考的用場。

於是返求到我國古來相傳的學說，兼採流行的道教，這樣的參互錯綜來造成新的儒學。

第七章　清代樸學

一　理學的反動

明學的末流，變成束書不觀，空談性命，造成浮薄的風氣。牠的反動，當然是會轉變到實事求是的路上去的。加以時當亡國的痛，學者痛心於理學性心的空談，無救於國家民族的淪陷，於是學術也跟了時勢而轉變了。同時那班亡國遺民，他們的心思才力既沒有發展的餘地，也不得不借學術來寄託了。

這時蕺山的弟子黃宗羲，便本着理學的論心，一直推衍開去歸結到博學。他本着蕺山的認「心在天地之外，」說「盈天地皆心也。變化不測，不能不萬殊。故窮理者，窮此心之萬殊。」既然理的變化很多，所以又說「讀書不

多，無以證斯理之變化。多而不求於心，則爲俗學。」要證明白那個變化得很多的理，就不得不注重讀書，注重博學了。所以他雖然仍舊講心講天地，却無形中已由空疏的理學轉變到多讀書了。

同時有陳乾初，也是蕺山的弟子。他的論性，說：「情是性的流露，才是性的運用，氣是性的充實。性的善不可見，分見於氣情才；除了情氣才的善，又那裏去找性的善呢？」這是駁宋儒論性分氣質和天理的話。宋儒自張載稱「氣質之性，君子有弗性焉。」程顥更說：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」到朱子便說：「性便是許多道理得之於天而具於心」的，和氣質之性絕不相混。於是天理是善，氣質是惡所從出，要嚴理氣之辨了。認爲「不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。」到了蕺山便說「性只是氣質之性」，乾初本蕺山之說再推衍出來，就認才情氣的氣質是性。所以又說：天理正從人欲中見。

人欲恰好處卽天理。這種以義理爲虛空，以氣質爲實在，是清初講理學的一個特點。既認性是才情氣，所以說「人性無不善，於擴充盡才後見之也。」祇要把情才氣擴充到至善的地步，才可以見性善，這和黃宗義的「心無本體，工夫所至卽本體。」一輕本體而重工夫，又是清初講理學的一種特點。像這樣重工夫認氣質爲實在，便從心性的空談一轉到求實在的事功上去了。

同時宗陽明而兼采程、朱的，有孫夏峯、李二曲。不喜陽明而不廢他的學說的有陸桴亭。他們都是不偏立宗主，左采右獲，以爲調和論的。夏峯的論朱、王得失說：「門宗分裂，使人知反而求諸事物之際，晦翁（朱子）之功也。然晦翁沒而天下之實病不可不洩。詞章繁興，使人知反而求諸心性之中，陽明之功也。然陽明沒而天下之虛病不可不補。」二曲則說：「先覺倡道，皆隨時補救，如人患病不同，投藥亦異。晦菴（朱子）之後，墮於支離葛藤，故陽明出

而救之，以致良知令人當下有得。及其久也，易至於談本體而略工夫。今日吾人通病，在於昧義命，鮮羞惡，苟有大君子志切極救，惟宜力扶廉恥。」（二曲集南行述）這顯然是朱、王合採的調和論了。王桴亭雖不喜陽明，但也說：「陽明之意，主於簡易直捷，以救支離之失。」則王學也不可偏廢了。所以說：「世有大儒，決不別立宗旨。譬之大醫國手，無科不精，無方不備，無藥不用，豈有執一海上方，而沾沾語人曰，舍此更無科無方無藥也？近之談宗旨者，皆海上方也。」可見他的旨趣了。

這時主張排斥陽明而囘復到朱的張載、程、朱的有王船山。他在大學補傳衍裏說：「何以謂之德？行焉而得謂之也。何以謂之善？處焉而宜之為也。不行何得？不處何宜？則君子之所謂知者，吾心喜怒哀樂之節，萬物是非得失之幾，誠明於心而不昧之謂耳。」他以心來求萬物的是非得失為知，那就是宋

儒在一事一物上求理的學說了。因之指陽明爲取大學來附會老釋，說天下的畏難苟安以希望不用勞力無所忌憚而坐致聖賢的，都翕然起而從他了。他雖排斥王學，而崇尚實事的精神却是當時一貫的。

至如顧亭林那是根本不承認理學的能夠獨立，絕口不講心性，以「知恥」「博文」爲宗旨的。顏習齋是徹底反對理學，一味崇尚實行的。亭林倡經學卽理學說，「自有舍經學以言理學者，而邪說以起。」他在與友人論學書裏說：「愚所謂聖人之道者，曰博學於文，曰行己有恥。士而不言恥，則爲無本之人；非好古而多聞，則爲空虛之學。以無本之人講空虛之學，吾見其去聖彌遠也。」他的主知恥和二曲相同，主博學和宗義相同，足表現當時崇尚實行的風氣。至於習齋則認程、朱與孔、孟敵對，「必破一分程、朱，始入一分孔、孟。」於是主張氣質不是惡，來破宋儒理氣二元說。著存性篇，明離開了氣質

便無以見性。天的生人，氣質雖殊，無惡的。惡是習染的障蔽。又在存學篇裏明靜敬的不可靠。說宋儒拿靜極有覺爲孔子學宗，斷不敢附和。孔子稱執事敬，敬事而信，敬其事，行篤敬，都是把敬和行事一致加功，沒有專向靜坐處講敬的。從靜言敬，是釋家的工夫。又明章句誦讀的不足爲學，與太倉陸道威書說：「元（習齋）著存學編，申明堯、舜、周、孔之事六德六府六行六藝之道，明道不在章句，學不在誦讀，期如孔門博文約禮實學實習實用之天下。」這樣歸結到理學是無用之學，上也不見一扶危濟難之功，下也不見一可相可將的才，卒無補於家國的覆亡。理學至此不能再振，遂轉變到乾、嘉時代的樸學了。

綜觀當時諸儒在學術上的建樹：船山治諸子佛經，深於哲理，惜於後來學風少影響。宗羲從窮理推到讀書，從讀書推到經世致用，因要經世致用，遂兼重讀史，一開四明萬斯大、斯同兄弟，再傳爲鄞縣全祖望，成爲浙東學術。習

齋的學問，根本是在禮教。講禮而不本於性情，以爲創制，那末一定要依據古禮。但古禮不明已久，那末非考核不能明。所以習齋雖反對讀書，而他的學生李恕谷便和他不同，要從事書籍的考核了。

戴望顏先生傳「先生居喪，守朱氏家禮惟謹，古禮『初喪朝一溢（約當二合）米，夕一溢米，食之無算。』家禮删去無算句，先生遵之，過朝夕不敢食，當朝夕遇哀至，又不能食，病幾殆。……校以古喪禮，非是。因歎先王制禮，盡人之性，後儒無德無位，不可作也。自是始悟堯、舜之道，在六府三事，周公教士以三物，孔子以四教，非主靜專誦讀，流爲禪宗俗學者所可托。」是他的學問從習禮中來。他的所倡六府，是水、火、金、木、土、穀。三事是正德、利用、厚生。三物是一、六德：知、仁、聖、義、忠、和。二、六行：孝、友、睦、婣、任、卹。三、六藝：禮、樂、射、御、書、數。四教是文、行、忠、信。

恕谷在答三弟益溪書裏講明他的所以要翻閱書籍，和顏先生不同的，因為所習的禮，非考訂不能得其儀之當。況且禮制古今不同，朱子家禮又多杜撰無憑，所以考核的功夫不可廢。這樣習齋實行的學說，遂一變而走到考覈的路上去了。這時萬斯同言史論政，善於古禮。和恕谷非常相得，於是浙學也走到考覈的路上去了。

亭林是倡經學卽理學的，那末要窮理就是研究經。他的研究是重在蒐集探討，一點一點的積集起來，和後來恕谷、斯同主張的窮經考覈原是走的一路，於是中國的學術遂走入考證裏去了。

二　考證學

當時因外族入主中國，猜忌得很利害，文人作文偶有譏刺，便興大獄。同時又搜羅一切書籍，凡他們認觸諱的都加以焚燬，對於明代史實尤為他們

所深忌。於是諸儒箝口結舌不敢再言近代史，而理學又不能復振，窮經考覈遂成爲一時的風尙，造成乾、嘉以下的所謂「樸學。」又當時淸廷方尊程、朱來牢籠一世，顏氏浙東的學派雖轉到考覈，但仍不廢心性習行。顏氏的治禮歸結到實行，浙東則窮經治史源本於心性，都和程、朱學說不同。當時的人旣不敢叛程、朱，又不願再投到程、朱的門下，於是亭林的知恥博學，拿學行分做兩橛的，最可以安身而藏拙。於是在名物訓詁考禮證史外不復知有學問，流於繁瑣，這也是樸學的流弊。而當時所以目亭林爲漢學開山的，也由於此。

乾、嘉以來漢學的興起分兩派：一是吳的蘇州，一自皖的徽州。吳學集大成於惠棟。他的治學方法，一反宋儒的以一己的心思才力來解說經書，擅自改漢人說經的家法。專主漢代經師的解說。順着當時闢宋儒拿圖象講易經之後，來研究漢易。因了漢代易說的信奉，並信奉緯書。祇要是漢儒的學說，不

問眞不眞，都信奉牠，所以這時的學風稱爲漢學。

皖學成於江永、戴震。江永承朱子的學說，而歸結到治禮。因朱子晚年做儀禮經傳通解未成，便補做禮經綱目。嗣後皖學多以治禮有名。自戴震以後，皖學大盛。他們的治學都精密謹嚴，上考古義，拿自己的識力來裁斷。所以戴震說「學有三難：淹博難、識斷難、精審難。」一比起吳學的僅主淹博的不同。

戴震的治學更是博大精深，從窮經考禮進而推明義理，不再是漢學所能限。他的義理先從宋儒入，後來別出己見，一反宋學。他的著述最大的是孟子字義疏證。主旨在抨擊宋儒的講理。以爲宋儒認理是「如有物焉，得於天而具於心，因以此爲形而上，以人倫日用爲形而下。」「於是辨理欲之分，謂不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。雖視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲。空指一絕情欲之感者爲天理之本然，存之於心。及其應

事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也。不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲，而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍。徒以不出於欲，遂莫之或寤也。」拿一己的私意算天理，不從情事上去體察，正好給強有力的所利用。所謂「以意見殺人，咸自信爲理矣。」因考古時的講理，就人的情欲去求，使情欲達到純粹無疵的叫理。因爲天下沒有離開生養的道而能夠生存的，凡是一切作爲都有欲，沒有欲也沒有作爲了。不過使所作爲的歸於至當不可易，才叫理。

人的大害在私和蔽。私生於欲的失，蔽生於知之失。欲生於血氣，知生於心。要除掉私的害處，在乎以情絜情，在乎反躬強恕。凡有加到人家的施行，先反轉來問問自己，倘然別人拿來對待我，我能夠受嗎？拿我的情來測人家的情，那末情得到公平，那就是天理了。看到人家的用強力來達到他的欲望，因

以侵害人的，就想到自身倘受着了一定是情不能平。所以情得到平，就是好惡得到節制；不因要滿足我的好惡而忘了人的好惡去侵害人，這就是依乎天理，就是去私。要除掉蔽的害處，在乎區分裁斷，在乎精明照察。凡是天下萬世所顚撲不破的公例叫理叫義。祇是個人的意見都不好算義理。理是重在心的區分，區分到各有不可變易的原則，便叫理。義是重在心的裁斷，斷定這樣的區分是得當的叫義。區分不明便要起疑惑，裁斷不精便要夾雜偏私，都不可以算義理。但怎樣能夠區分裁斷呢？那就靠各人的精明了。有的人所見者近，對於較遠的事情就要發生疑誤了。有的人所見者遠，那末得理多而疑誤少。這好比光的照物有遠近。有的人所見者淺薄，則多疑誤，有的人所見者精博，那末可以得其理，這好比光的察物。至照察的遠近精粗，區分裁斷的是否得當，都可以因學來改變。所以注重知。

戴氏雖自有他的哲學，但終離不了古昔聖人的見解。所以他的重知也無非歸結到儒學。他說：「聖人之言，無非使人求其至當，以見之行。求其至當，即先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。」所以他雖先務於知，而求知的步驟是從研究字義制度名物來通經學，從通經學來通聖人的義理。離開經來講義理，都是無當於聖賢的所謂義理，所以要歸之古經。古經的意義不易懂，所以要研究古字古音古訓和古來的典章制度。等到研究通了，古經的義理便明白了。所以這一時期的樸學的精神，都是研究古經。

戴氏的弟子傳他的學術的，有王念孫、段玉裁的小學，是研究古字古音古訓的。有孔廣森的測算學。有任大椿的典章制度學。祇有他的義理之學卻沒有人敢繼承，那正因戴氏認祇要古經明而聖人的義理自明，用不到離開經而再研究義理的緣故。此外像私淑戴氏的凌廷堪，主張拿禮來代理字，認

禮可以節制情感，使牠不至於褊急有過不及的弊病。同時有焦循也說：先王立政的根本是因人情來制禮。理是辨是非，禮是講名分。是非沒有一定，所以起爭執；名分有一定，所以止爭執的。阮元也說：古今所以治天下的是禮。理必定要出於禮。像父子夫妻等等的倫類是禮，因而產生的孝慈等等就是理了。故理必附禮以行，空談義理，則可彼可此的邪說就起來了。這一派的主張禮，是從戴氏聖人義理存乎典章制度中推衍出來的。要之終不離能開古經的考覈研究。

當時反對這種潮流的有章實齋、方植之。實齋標「六經皆史」的主張，以爲古人的治學不遺事物。聖人的道理就寫在天下事物人倫日用的中間，離開了這些去講六經，不足以算道。考覈訂補古書是學者求知的功力，不可以算學。故學者所重在識當代的典制而切於人倫日用的，所貴在能實用而

不尙空談。舉人是學於衆人，把衆人累積的種種學識，集合起來經綸制作。所以周公是集大成，孔子不過是學周公罷了。又說講學術功力的必兼性情。令學者自認性之所近而用功力，不立規矩，就是王氏致良知的遺意。從講史學、經世學問、行事而歸到性情，正是浙東學術的特色。方植之則攻擊漢學的考覈功夫，說漢儒的訓詁也有非常不合理的，古代的典章制度和身心性命國計民生沒有關係，不足研究。義理不必存在典章制度裏。雖所攻的不及實齋的重其大者，然漢學的窮而思變，也可見了。

三　今文學

繼吳、皖而起的有常州公羊學。除去訓詁名物的研究，專求牠的微言大義，稱爲今文學。牠的啓蒙大師是莊存與。劉逢祿繼之，專取公羊傳裏非常異義可怪的論調。從研究公羊傳而信今文，從信今文而疑及古文。到康有爲出，

著新學僞經考。所謂僞經，是指周禮、逸禮、左傳和詩毛傳，凡是西漢末劉歆所力爭立博士的。新學是指新莽之學，以爲這些經書都是劉歆僞造來幫助王莽篡漢，謀亂孔子的微學大義，這些是新代之學，所以稱新學。又著孔子改制考謂春秋是孔子改制創作的書。六經都是孔子所作，堯、舜都是孔子假託的人。有爲的改制，是具有政治革命社會改造的意義，故喜講「通三統」，說夏、商、周三代制度不同，應當隨時改革。喜講「張三世」，是指據亂世、升平世、太平世，愈改而愈進的。於是推衍而成大同書。

有爲以春秋三世的道理來講禮運，謂升平世爲小康，太平世爲大同，於是推衍出許多條理來做大同書，略於下述。

一、無國家，全世界置一總政府，分若干區域。

二、總政府及區域皆由民選。

三、無家族，男女同棲，不得逾一年，屆期須易人。
四、婦女有身者入胎教院，兒童出胎者入育嬰院。
五、兒童按年入蒙養院及各級學校。
六、成年後由政府指派分任農工等生產事業。
七、病則入養病院，老則入養老院。
八、胎教、育嬰、蒙養、養病、養老諸院，為各區最高之設備，入者得最高之享樂。
九、成年男女例須以若干年服役於此諸院，若今世之兵役然。
十、設公共宿舍、公共食堂，有等差，各以其勞作所入自由享用。
十一、警惰為最嚴之刑罰。
十二、學術上有新發明者，及在胎教等五院有特殊勞績者，得殊獎。

十三、死則火葬。火葬場比鄰爲肥料工廠。

蓋承今文學的講經世致用，倡爲變法維新，推想到政治的極致的。這時正當外患日逼，西學東漸，而樸學則自洪、楊亂後，衰落不能再振，於是今文學遂風靡一世了。

這時依舊守着樸學的精神的，有黃以周的治禮，俞樾、孫詒讓的繼續高郵王氏的學統。但已不能爲一世所宗仰了。

綜觀清代的樸學，他們治學方法的精密，學風的優美，實亦可以欽慕。他們考覈必待證據，有時舉許多例子來作證，有時舉少許例子來類推，和科學的講歸納演繹相合。他們戒曲解證據、隱匿證據和勦襲舊說，認爲不道德。他們所見有不同時，雖師弟之間，也互相辨難，不以爲忤。他們的辨難詞氣務尙篤實溫厚，認盛氣譏嘲爲不道德。就他們的成績講，整理積疊的功多，創造推

衍的力少，這也是時代的風氣使然。然他們的遺惠後學，使許多不可通解的古書都成爲可讀，他們的功力也實在是不可磨滅的。

第八章　晚近思潮

一　新的考證學

自從清儒的考覈羣經，旁及諸子，用精密的校勘方法來訂正牠的謬誤，於是諸子的學說重新發現了。那因爲諸子是偏重哲理，所以校勘諸子學說的結果便可以發明他們的義理，不比羣經的大部份是史實，所以考覈的結果極於訓詁、名物、度數，不能講到義理的發明的。但清儒的治諸子祇是治經學的餘力，所發明的尙少，到了最近學者以佛學或西方哲學來治諸子，於是諸子的研究遂成爲一時的風尙了。

最早要推章炳麟的以佛理及西學闡發諸子，拿佛學來解老、莊，研究易象論語，又拿莊來證孔，都有發明。在蓟漢微言裏自謂：「自揣平生學術，始則

轉俗成眞，終乃回眞向俗。秦、漢以來，依違於彼是之間，局促於一曲之內，蓋未嘗覩是也。」其次是梁啓超，從日文裏窺見西方學術的大要，也獵涉佛學，用來治諸子，對墨學時有創獲。又要對中國學術作系統的整理，作中國學術思想變之大勢一文，刊於新民叢報。嗣後胡適遊美歸，拿實驗主義的眼光來治諸子，最注重各家的辨證法，成古代哲學史大綱。梁啓超接着重理舊學，成先秦政治思想史，較胡氏書更縝密精審了。

此外像疑古辨僞的風氣，啓於清末的今文學家。他們所以做這種工作的目的在尊經崇聖。但尊經崇聖得太過，便認孔子是教主，經書是孔子的託古改制，一反從前的舊說，開疑古的先聲，以尊信始而以懷疑終，學術思想的流變眞是不可測了。這種精神到了晚近，便成爲顧頡剛的層累地造成中國古史的學說。顧氏在古史辨自序裏講：他很受今文學家疑古精神的影響。不

過今文家的疑古，不免存着主觀的偏見，並且另有作用，像康氏的借託古改制說來倡導變法維新。顧氏一派的疑古是重在求眞，方法旣益趨精密，又沒有尊聖的主見和其他作用，所以收穫也比較多了。所謂層累地造成的中國古史，第一是說時代愈後，傳說的古史期愈長。第二是說時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大。第三是說在這上面，我們卽不能知道某一件事的眞確的狀況，但可以知道某一件事在傳說中最早的狀況。這又是晚近治學的一種風氣。

以上這兩點還不過是繼承清儒的途徑而有新的創獲，還算不得一時的學術思潮。講到晚近思潮的興起，還要推西方文化的輸入。

二　新文化運動

自從清朝的季世外侮日逼，當時士大夫便起來講洋務，但是所注意也

不外西人的船堅礮利罷了。嚴復所謂「一二巨子，詘然謂彼之所精，不外象數形下之末，彼之所務，不越功利之間，逞臆爲談，不咨其實，討論國聞審敵自鏡之道，又斷斷乎不如是也。」（天演論序）於是他就繙譯天演論，把物競天擇、優勝劣敗的學理介紹到中國來。又譯羣學肄言來糾正政客的不學。譯原富來傳佈經濟思想，糾正士大夫恥言生利的弊病。譯法意來傳播法理。都着眼在糾正當時知識階級的弊病。

到了民國五年以後，有所謂「新文化運動」一起來，對於西方思想做大量的輸入，謀對中國社會的革新。新文化運動倡自胡適之、陳獨秀，最初是倡文學革命，要拿白話來代替文言的正統。從文體的改革進而謀思想道德的革命。因爲文學革命不但是文體的革命，並且是文學觀念的革命。當時認文學是人生的表現和批評，所以文學革命，勢必走到社會人生觀的改變和新

思想新道德的討論。他們以新青年雜誌做這個運動的總機關，以西洋的科學和民治做運動的兩大柱石。陳獨秀在新青年罪案之答辨書裏說：「本誌同人本來無罪，只因爲擁護那德謨克拉西（民治主義）和賽因斯（科學）兩位先生，纔犯了這幾條滔天的大罪。要擁護那德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教。要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。」他們以實驗主義來做研究的方法。胡適我的岐路裏說：「實驗主義只是一個研究問題的方法。牠的方法，是細心搜求事實，大膽提出假設，再細心求實證。」因爲重實在的證據，所以對一切事都要加以歷史的探討，考究牠的來因去果。因爲大膽的假設，於是對一切學理都認爲是一種待證的假設，於是胡適一派人以文化的革命運動始的，却歸結到考證，成爲一時的新漢學了。那因爲

實驗主義的講方法和清代樸學的方法不謀而合，同時要講文化的革命不得不對中國固有的文化加以認識，用實驗主義的方法去認識中國固有的文化，那就是樸學的考古了。

同時陳獨秀既盡力於排斥中國固有的文化，以民治科學做趨嚮的標準，那末從排斥舊有的學術思想的結果，勢必歸到對現代國內政教的批判上去了。否則所謂民治科學不仍是空話麼？因此民國七年有每週評論的創辦，用來批評政治。於是新文化運動的結果，一部分走到考證的路上去，一部分加入政治的運動了。

當新文化運動正盛時，一方面引起一般人對他們排斥舊有文化的反感，一方面正當歐洲的經過空前的大戰，西方文化的弱點也盡情暴露，於是東西文化優劣的爭論便起來了。最初是梁啓超的歐遊心影錄的發表，指出

西方物質文明的流弊、說明東方文化未可完全拋棄的意見。接着有梁漱溟的東西文化及其哲學，把東西文化分成絕不相同的三種方式：西方文化是以意欲向前要求為其根本精神的。中國文化是以意欲自為調和持中為其根本精神的。印度文化是以意欲反身向後要求為其根本精神的。按照進化的路程，當先走西方文化的路，把我們的物質文明弄好了、再把中國原來的態度從新拿出來。所以對於西方文化主張全盤承受、不過要把他們的態度根本改過。後來胡適之批評他道：文化是民族生活的樣法，根本是大同小異的。因為生活只是生物對環境的適應，而人類的生理構造大致相同，所以在大同小異的問題下面，解決的方法也不出大同小異的幾種。所以凡是有久長歷史的民族，往往因時代的變遷而試過種種不同的生活方式。並沒有這樣整齊的三種生活方式的區分。

這一派是繼續文化運動以後，起來倡導東方文化的。又有以西方人的學說來矯正西方文化提倡東方文化的，有東南大學的學衡雜誌派。這一派爲吳宓、劉伯明等所主持，介紹美人白璧德氏的人文主義。認中國文化的主張道德的修養，比起歐洲的自然主義印度的宗教來都要優勝。歐洲的近世思想，以英人培根來代表科學那一派，瑞士人盧梭來代表人道那一派，但都不能事內心的修養，培根以納賄得罪，盧梭把所生子女都送掉，都是過重理知的弊病。

嗣後又有張君勱、丁文江等的科學與人生觀的論戰。君勱在清華大學演講人生觀，稱謂人生觀是主觀的、直覺的、綜合的、自由意志的、單一性的，所以不是科學所能夠解決的。丁遂在努力週報發表玄學與科學一文來非難，遂開始爭論。但也沒有什麼結果。在這時以前，吳稚暉曾經根據科學組織一

個新信仰的宇宙觀及人生觀，胡適便總括他的大意，加上一點補充，提出科學的人生觀來做這次討論結集的序文。他的要旨不外根據現代的種種科學，證明空間時間的沒有窮盡，萬物運行變遷的有自然規律，生物界生存競爭的慘酷和牠們演進的因果，並說明人類道德禮教的一定的變遷。認識物質是不會消滅的，不是靜的是動的，叫人知道小我是要死滅的，大我是不死的不朽的。這次的論戰，雖然大家都引用西方學說，要之對科學萬能的非難，和東西文化的爭辨的精神是一貫的，所以這許多都可以說新文化運動所引起的反響。

綜觀這一時期的學術思潮，以受西方文化影響爲主。從嚴復的繙譯到新青年的有主義的運動都是以介紹鼓吹西方文化來救中國的弊病爲目的。至於東西文化的爭論，便是對這個潮流的一種反響。

三 東西文化的調和論

在這個時代裏，以愛國的熱誠來做民族革命運動，融會東西文化來創立新的學說新的政治制度的，有孫中山的三民主義。認民族主義爲救國的根本，民權民生都附麗在民族上。倘然民族精神一失，那末民權民生也沒有附麗了。所以要先覺醒民族的意識，恢復已經消失的自信力，恢復中國民族的文化，認中國古代的倫理哲學和政治哲學，是全世界文明史上最有價值的人類精神文明的結晶。所以要求得世界人類的眞正和平，必須以中國固有的仁愛思想爲道德基礎，把一切科學的文化都建設在這一種仁愛的道德基礎上面，然後世界人類才能得眞正的和平，而和平進化也纔有眞實的意義。

這樣三民主義的學說，一方面在發揚中國固有的文化，一方面在采用

西洋的科學，拿來建立一種世界文化，求達到大同的境界的。徒以列强的壓力既高，惡勢力的掃蕩又不是短期能實現的事，於是終中山的一生，終不能夠實行他的主張。